حقول الدم

الدين وتاريخ العنف

كارين آرمسترونغ

ترجمة

أسامة غاوجي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

آرمسترونغ، كارين

حقول الدم: الدين وتاريخ العنف/ كارين آرمسترونغ؛ ترجمة أسامة غاوجي.

٦٥٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٦٠٥ - ٦٥٤

ISBN 978-614-431-121-9

١. العنف. ٢. النواحي الدينية. أ. غاوجي، أسامة (المترجم). ب. العنوان.

201.72

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Fields of Blood

Religion and History of Violence

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org


صفحة فارغة

إهداء

إلى جين غاريت

كان هابيل راعياً للغنم، وكان قايين عاملاً في الأرض

وحدث إذ كانا في الحقل أن قايين قام على هابيل أخيه وقتله.

فقال الرب لقايين:

«أين هابيل أخوك؟»

فقال:

«لا أعلم. أحارس أنا لأخي؟»

فقال:

«ماذا فعلت؟

صوت دم أخيك صارخ إلي من الأرض»

سفر التكوين ٤: ٢، ٨ ـ ١٠

المحتويات

القسم الثالث

الحداثة

كلمة المترجم

لهذا الكتاب طابع ملحمي، يسرد رحلة الإنسان ويحللها بدءاً من مرحلة الصيد ومهد الحضارة الزراعية إلى عصر العولمة و«الحرب على الإرهاب». يَنظِمُ هذه الملحمة بشخوصها وسياقاتها المختلفة سؤال مركزي: ما هي العلاقة بين الدين والعنف والحضارة/ الدولة؟ تتأسس السردية العلمانية على ضرورة الفصل بين الدين والدولة وإقامة جدار فاصل بينهما، وتقوم هذه الضرورة على افتراض وجود اقتران جوهري بين الدين والتعصّب المؤدّي إلى العنف، والذي يُعبّر عنه بالقول: إنّ «الدين كان هو السبب في جميع الحروب الكبرى في التاريخ»، كيف لا، وكلا طرفي النزاع يرى «الله» في صفّه، هذا القول الذي تردد وما يزال يتردد في الصحف والإذاعات ومحطّات التلفاز والمؤتمرات العلمية، غدا في أذهان كثيرين حقيقة تاريخية بدهية، وهو القول الذي تضعه مؤلّفة هذا الكتاب تحت المساءلة والفحص النقدي.

ترمي كارين آرمسترونغ في هذا الكتاب إلى تقويض الأساس التاريخي لـ«أسطورة العنف الديني» كما يطلق عليها وليام كافانو، عبر الكشف عن الدوافع المركّبة والعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية المتشابكة التي تقف خلف حالات العنف الموصوفة بـ«الدينية»، كالحملات الصليبية ومحاكم التفتيش والحروب الدينية في أوروبا وهجمات تنظيم القاعدة وفروعه. وخلال هذه الرحلة التاريخية تكشف المؤلّفة عن التحوّلات التي طرأت على مفهوم «الدين» في العصر الحديث، فـ«الدين» قبل القرن الثامن عشر لم يكن شأناً واقعياً ولا مفهومياً منفصلاً عن بقية شؤون الحياة الإنسانية. ولم يكن «الدين» في الحضارات ما قبل الحديثة مواجهة شخصية بين الإله والإنسان، بل كان

موقفاً يتخلل سائر الأنشطة الإنسانية. وكلّ قراءة للتاريخ بأثر رجعيّ من وعينا العلماني استناداً إلى هذا الفصل المفهومي بين ما هو «ديني» وما هو «سياسي»، هي قراءة مغلوطة تقوم على مفارقة لاتاريخية.

ترفض آرمسترونغ في حوارها مع مايكل شولسون أن توصَف بـ«المدافِعة عن الدين» معتبرة أنّ أصل الكلمة اللاتيني («الدفاع» (Apologia)) يعني بالأساس تقديم شرح عقلاني لشيء ما هذا الموقف التفهّمي لطبيعة الظاهرة الدينية هو ما يعطي الكتاب قيمته وأهمّيته. فآرمسترونغ، الراهبة السابقة والمؤلّفة البريطانية لما يقرب من ٢٥ كتاباً في علم وتاريخ الأديان تستند إلى قراءة معمّقة للتقاليد الدينية المختلفة، وتوظّف هذا القراءة في بناء رؤية أكثر خصوبة وقدرة على تفسير الظاهرة الدينية في تمظهراتها السياسية والاجتماعية المختلفة لتوظّف ذلك في الإجابة عن سؤال: ما الدور الذي أدّاه الدين في العنف البنيوي والمادي عبر التاريخ؟

لا يمكن الدولة أن تقوم ولا أن تحافظ على وجودها من دون استعمال العنف والقوة والإكراه؛ هذه الحقيقة المؤسفة لطبيعة الاجتماع البشري الحضاري طوّعت الدين - الداعي إلى قيم الرحمة والعدل - في كثير من الأحيان ولوّثته بالعنف، إلا أنّ الدين أيضاً، وفي الوقت نفسه، كان يشكّل تحدّياً مستمراً لعنف الدولة البنيوي والمادي، وكان محاولة دائمة للبحث عن بديل لدائرة العنف الضرورية هذه، أو محاولة للتخفيف من وطأتها على الأقل. جعلت العلمانية من الدين كبش فداء لخطايا الدولة، ولكن الأيديولوجيات العلمانية لم تكن أقلّ عنفاً من سابقتها الدينية، بحسب المؤلّفة، ولم تكن بمنأى عن التعصّب الذي كانت تعيبه على الأديان، بل إنّ الشعور القومي، الذي حلّ محلّ الديني وأحاط نفسه بالهالة ذاتها من القدسية، قد مارس عنفاً مضاعفاً على الأقليات، التي حلّت محلّ «الهراطقة». وفوق ذلك صدّرت أيديولوجيا الدولة القومية العلمانية عنفها على العالم عبر مشروع استعماري، لم يكتف بنهب العالم، بل قام بتفكيك ديناميكيات التحديث الثقافية والدينية الأخرى وتركها تعاني تشوّهات بنيوية مستعصية في مرحلة الدولة الوطنية/ دولة مابعد الاستعمار، بعدما فرض نموذج الدولة القومية العلمانية كنموذج أوحد للدولة، وقدّم نموذجه الحديث عن «الدين» كشأن شخصي منافٍ للعقل كنتيجة حتمية لتطوّر الوعي والتاريخ

الإنساني؛ الأمر الذي أسهم في تشويه التقاليد الدينية الأخرى ودفعها إلى التقوقع الهويّاتي والأصولي للدفاع عن ذاتها في مواجهة الخطر الخارجي.

لا تُقدّم المؤلّفة أطروحة نقيضة، بل تعمد بشكل مركّز ومقصود إلى نقد الرؤية العلمانية الاختزالية للعلاقة بين الدين والعنف. ولا تقدّم المؤلّفة رؤية بديلة عن العلاقة الممكنة بين الدولة والدين في العصر الحديث، ولكنها تأخذنا إلى رؤية أكثر تفهّمية لطبيعة العنف والدوافع المعقّدة التي تقف وراءه، وتخلص في ختام محاضرتها في المكتبة العامة في تورنتو (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤) إلى القول بأنه لا مفرّ من الحرب، فالحضارة لم تنشأ ولم تستمر من دون قوة العنف والإكراه، والسؤال المهم هو كيف نحافظ على هذا العنف في حدوده الدنيا؟

لا تزال القراءة العربية لسؤال العنف والدين سطحية في الغالب الأعم، متماهية، بوعي أو من دون وعي، مع الأطروحة الاستشراقية الثقافوية التي تتجاهل الأسباب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لنشوء الظاهرة الأصولية والنزعات الجهادية المعولمة وتختصر أسباب العنف في تشوّه ثقافي كامن في النصّ والتراث الديني، ولا تزال هذه الرؤية قادرة على الاستطراد من دون كلل في اختزال الظواهر كافة من دون أن يدفعها تجدد أشكال العنف المعبّر عنه دينياً إلى تفحّص الدوافع التي تقف خلفه، أو إلى الالتفات إلى أشكال العنف الممنهجة التي تمارسها الأنظمة السياسية العربية، حتى بات الربط الآلي بين النصوص التراثية الإسلامية وعنف حركات مثل تنظيم «الدولة الإسلامية» ربطاً بدهياً، يتسابق الكثير من المثقفين إلى تكراره من دون نقد أو تفحّص. ولعلّ هذه القراءة لمسألة العنف والدين قد أصبحت اليوم غطاءً أيديولوجياً للسلطة العربية التي أخذت تبرر شرعية وجودها، بعد أن كانت آخذة في الاضمحلال إبان الثورات العربية، بمشاركتها في «حرب الإرهاب» لتضع شعوبها والرأي العام الغربي بين خيارين اثنين: الاستبداد أو الإرهاب! ولم يكسب القارئ العربي نتيجة لهذه القراءة السطحية فهماً عميقاً للظاهرة، ولا تمكنت حرب الكلمات بالطبع من القضاء على شبح الإرهاب المتعاظم. ولكنّ هذه القراءة نجحت فقط في زيادة الاستقطاب الديني/ العلماني، عبر إطلاق العنان لعنف الدولة الفج، وشحذ أيديولوجيات التعبئة لدى الحركات الموسومة بالتطرّف التي تندفع نحو مزيد من التقوقع الهوياتي والعنف

العدمي. ليكون الخاسر الأكبر في هذه الثنائية المفهومية والواقعية المجسّدة هو حلم الثورات العربية بالحرية والعدالة والاستقلال.

*

تقدّم مؤلّفة **حقول الدم** بحثاً عابراً للحقول المعرفية الإنسانية، وتوظّف الدرس الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والنفسي والتاريخي والتأويلي في تحليلها لظاهرة العنف والدين، ولكن وعلى الرغم من المتانة النظريّة لأطروحة الكتاب المركزية وقدرتها على التفسير والتعميم فإن تشعّب موضوعات الكتاب قد قلّصت المساحة المخصصة لكلّ حالة تاريخية على حدة، ولذا فقد يجد القارئ في بعض التحليلات فقراً في المستندات أو هشاشة في التحليل، ولعلّ إحالات المؤلّفة إلى كتبها الأخرى التي تناولت بعض تلك الظواهر بشكل مفصّل سيسعف القارئ الراغب في التعمّق.

يحتاج قارئ هذا الكتاب إلى ثقافة تاريخية متوسّطة لفهم سياق الحالات التاريخية التي يتناولها، والتي تمتدّ تاريخياً وجغرافياً من الصين القديمة إلى هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر في نيويورك، وقد نأيت في هذه الترجمة عن إثقال الكتاب بالحواشي التاريخية، على أنّني وضعت بعض الهوامش الشارحة والتعقيبات المختصرة في النص ما بين معقوفتين [] في بعض الحالات القليلة التي رأيت الحاجة ماسة فيها إلى التوضيح.

لم تكن هذه الترجمة لتبدأ ولا لتنتهي من دون المساعدة المحبّة اليومية التي حفّتني بها سلوى في مراحل العمل على الترجمة كافة، وهذا الكتاب العربي هو ثمرة جهدنا المشترك وروحها الحلوة الحانية. وأنا مدين لعائلتي الطيبة، وأمّي خاصة، لتحمّلها انشغالي الدائم في أثناء العمل على الترجمة، وللّطف الغامر من أبي، الذي كانت محبّته للثقافة والعلم بوابتي للعبور إلى عوالم الفكر واللغة والفلسفة، والذي قرأ هذه الترجمة وزوّدني بملاحظاته النافعة حولها كما أنّ هذه الترجمة مدينة للأستاذ والصديق حسن أبو هنية الذي تحمّل بترحابه المعهود وموسوعيته المعرفية استشاراتي الكثيرة له، والذي قام بمراجعة الترجمة وزوّدني بالكثير من التعليقات الثمينة. ومدينة للأستاذ العزيز والمترجم القدير مجير العمري على مراجعته الكريمة للترجمة وتصحيحاته وتصويباته التي رفعت من سوية النصّ العربي. وللصديق العزيز

أحمد أبازيد على صداقته الثرية أوّلاً ومراجعته للترجمة وتعقيباته التي لفتت نظري إلى بعض مواضع الوهن. كما أنني ممتن لعشرات الأصدقاء الذين استشرتهم في بعض القضايا الدقيقة لفهم السياق التاريخي لبعض الأحداث أو لترجمة بعض التعبيرات غير الإنكليزية أو للتثبّت من بعض المصطلحات، ولولا خشيتي من أن تخذلني ذاكرتي فأنسى ذكر أحدهم لأفردت لهم الشكر واحداً واحداً، فليغفروا لي هذا الإجمال. وأخيراً أشكر الشبكة العربية وجميع العاملين فيها على الجهد الكبير الذي بذلوه في المتابعة والتحرير والإخراج، وأخصّ بالشكر مديرها الأستاذ والصديق نواف القديمي على اختيار هذا الكتاب وعرضه فكرة ترجمته علي، متمنياً لهذه الدار الملتزمة بالثقافة الجادة مزيداً من التفوق.


صفحة فارغة

تقديم الطبعة العربية

يمرّ العالم العربي بمرحلة تراجيدية ومضطربة: فالربيع العربي الذي كان يَعِد بالكثير توقّف فيما يبدو؛ فالغزو الكارثي على العراق بقيادة أمريكا وبريطانيا، وحرب سوريا، تسبّبا في زعزعة المنطقة، ليهرب آلاف اللاجئين من الرعب والدمار، ويموتوا ـ حرفياً ـ في سبيل الوصول إلى أوروبا؛ وفي الوقت ذاته تتسبب «الدولة الإسلامية» في زيادة مشاعر «الإسلاموفوبيا» في العالم الغربي. وقد بتنا نسمع السياسيين والنقاد يقولون باستمرار، بأنّ الإسلام عنيف بطبيعته، وأنه دين متعصّب ـ «دين السيف» ـ لا يمكنه أن يتكيّف أبداً مع العالم الحديث.

كان أحد أهدافي، عندما بدأت بالتفكير بهذا الكتاب، هو مقاومة هذه الرؤية المشوّهة عن الإسلام، والتي سادت في الغرب منذ القرن العشرين، كما أنني أردت أن أعيد النظر في الفكرة الشائعة في الغرب القائلة إن الدين قوّة غير عقلانية تربّي العدوانية والتعصّب، عبر تفحّص العنف المتأصّل في الدولة، التي توجد وتحافظ على وجودها بالقوة. لا دولة ـ مهما ادّعت بأنها محبّة للسلام ـ يمكنها أن تحلّ جيشها الخاص. إنما يخبرنا المؤرّخون الحربيون بأنّ الجيوش المنظّمة والمنضبطة دعامة رئيسة للحضارة، ولأنّ الدين، في العالم ما قبل الحديث، كان يتخلل شؤون الحياة الإنسانية كافة، فمن الحتمي أن يكون لبناء الدول وخوض الحروب أبعاد دينية دوماً ونتيجة لذلك، فإننا نرى بأنّ الإسلام لم يكن مختلفاً في هذه الناحية عن اليهودية والمسيحية أو عن الهندوسية والتقاليد الصينية. حثّت جميع الأديان، بما في ذلك الإسلام، على قيم الرحمة والعدل، ولكن بسبب طبيعة الدولة العدوانية، كان على الأديان أن تكافح ـ «تجاهد» بالمصطلح الإسلامي ـ في

سبيل تطبيق هذه القيم في ظل الظروف المأساوية والفاسدة للحياة الحضارية الإنسانية.

يُظهر هذا الكتاب بأنّ معظم الصراعات التي يُنظر إليها عادة على أنّها قامت بدوافع دينية كانت لها أبعاد سياسية قويّة. هذا يصدق على الحروب الصليبية، على سبيل المثال، التي قامت لأجل الثروة والأراضي بقدر ما قامت بدافع الحماسة الدينية. لقد كان من المثير - والمقلق ربما - لقرّاء كتابي الغربيين أن يكتشفوا بأنّ المسلمين في مستهلّ هذه «الحروب المقدّسة» كانوا أكثر مسالمةً من الصليبيين المسيحيين. كان المؤرّخون العرب مصدومين من عنف الحملات الصليبية: لقرون عديدة قاتل العرب القوى الإمبراطورية الكبرى في المنطقة ولكنهم لم يواجهوا مثل هذا العداء الهائج الذي لا يلتزم بقوانين الحرب. علاوة على ذلك، فعلى الرغم من أنّ الصليبيين قد سيطروا على القدس، ثالث المدن المقدّسة في العالم الإسلامي، وقتلوا سكانها، فقد استغرق الأمر ما يقرب من خمسين سنة قبل أنّ يقوم المسلمون بردّ عسكري حقيقي على الصليبيين، فقد كانت روح الجهاد آخذةً بالخفوت قبل أن تعود إلى الحياة نتيجة للهجمات المستمرة من الغرب.

حين نصل إلى العالم الحديث، لنراقب مشكلات التحديث والعلمنة، فإنّنا نرى بأنّ القومية كانت على الدرجة ذاتها من العدائية، إن لم تكن أكثر، من جميع الأيديولوجيات الدينية التقليدية. وفي عالمنا المعولم، نرى بأنّ تاريخنا الغربي متورّط ومشتبك بما يطلق عليه الغربيون «مشكلة الشرق الأوسط» أو «المشكلة الفلسطينية»، هذه مشكلة الغربيين أيضاً، لأنهم أسهموا في خلقها وفي الوقت الذي أكتب فيه هذه المقدّمة، تعرض لنا الأخبار على التلفاز كلّ ليلة صوراً محزنة للمهاجرين اليائسين من أفريقيا والشرق الأوسط وهم يُطردون من أوروبا وربما علينا أن نتذكر بأنّ الأوروبيين في القرن التاسع عشر قد غزوا هذه البلدان ونهبوها لأجل مصالحهم الخاصة. وها هم سكان تلك البلاد يعودون إلينا نتيجة لما قمنا به. وما كان يُدعى بـ«التدافع على أفريقيا» (Scramble for Africa) أصبح الآن «التدافع على أوروبا»، لكلّ فعل نتيجة، جرائمنا الماضية تعود إلى مطاردتنا إنّ هذا الكتاب هو دعوة لفهم أعمق للماضي كي نتمكّن من التعامل بفعالية مع مشكلات الحاضر.

مقدمة

كان رئيس الكهنة، كلَّ عام في إسرائيل القديمة، يحضر زوجاً من التيوس إلى هيكل القدس في يوم الكفّارة، فيضحّي بالأوّل ليكفّر عن خطايا المجتمع، ثم يضع يديه على التيس الآخر، ليُحوّل كل آثام الناس إلى رأسه، ثم يرسل التيس المحمّل بالخطايا إلى خارج المدينة. هكذا، كان الكاهن ينزع عن المجتمع المسؤولية عن الخطايا ويضعها في مكان آخر. بهذه الطريقة تم تفسير قول موسى: «ليحمل التيس عليه كل ذنوبهم إلى أرض مقفرة فيطلق التيس في البرية»[(١)] يحاجج رينيه جيرار (René Girard) في دراسته الكلاسيكية عن الدين والعنف، أن طقس «التيس ـ الهارب» هو «كبش الفداء» الذي ينزع فتيل الخلافات داخل الجماعات في المجتمع[(٢)] وأعتقد أن المجتمع الحديث، بطريقة مشابهة، قد أوجد كبش فدائه المتمثل بالأديان ليُحمّلها كلّ خطاياه.

أصبحت الفكرة القائلة بأن الدين عنيفٌ بطبيعته فكرةً رائجة في الغرب، بل تبدو هذه الفكرة وكأنها تحمل برهانها في داخلها وكأحد المتحدثين عن الدين، فأنا أسمع باستمرار المقولة المتكررة بأن الدين عنيف وعدواني، ويُعبَّر عن هذه الفكرة بشكل مخيف ومتكرر بالقول إنّ «الدين كان هو السبب في جميع الحروب الكبرى في التاريخ»، لقد سمعتُ هذه العبارة تتلى مراراً، كما تتلى التعاويذ، من قبل المعلّقين في

---

(١) **الكتاب المقدس**، «سفر اللاويين»، الأصحاح ١٦، الآيات ٢١ ـ ٢٢. ما لم ينص على خلاف ذلك، كل الاقتباسات ـ سواء من الكتاب المقدس والعهد الجديد، هي من:

The Jerusalem Bible (London: Doubleday; Darton, Longman and Todd, 1966).

(٢) René Girard, *Violence and the Sacred,* translated by Patrick Gregory (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977), p. 251.

محطات التلفاز والإذاعات الأمريكية، ومن قبل الأطباء النفسيين، بل ومن قِبَلِ سائقي سيارات الأجرة في لندن قبل أكاديميي أكسفورد، إنّ هذه العبارة الرائجة تثير الاستغراب؛ فمن الواضح أن الحربيْن العالميتيْن لم تقوما بسبب ديني. يذهب المؤرخون الحربيون عندما يناقشون الأسباب التي تدفع البشر إلى الحروب، إلى أنّ عدداً كبيراً من العوامل الاجتماعية المترابطة، والعوامل الماديّة والأيديولوجية، كلها مشتركة في دفع البشر باتجاه الحروب، بالإضافة إلى عاملٍ رئيس هو تنافسنا من أجل الموارد النادرة والشحيحة. ويؤكّد الخبراء في العنف السياسي أو الإرهاب أيضاً أنّ البشر يرتكبون الأعمال الوحشية لعددٍ كبير ومعقّد من الأسباب(٣) وعلى الرغم من ذلك فإن الصورة العنيفة للدين يصعب محوها وتغييرها في وعينا العلماني، وهي ما يجعلنا، وعلى نحو روتيني، نقوم بتحميل خطايا العنف في القرن العشرين للعامل الديني، ونُخرِج هذه الخطايا من أدغال السياسة.

حتى أولئك الذين يُسلّمون بأن الدين لم يكن مسؤولاً عن كل العنف والحروب التي قام بها الجنس البشري، فإنّهم ما زالوا يرون أن الدين يتصف بطبيعته بنوعٍ من العدائية الأصلية والمتجذرة للآخر، وهم يدّعون بأن «التوحيد» بالأخص غير متسامح، وأنّ أولئك الذين يؤمنون بأنّ الله يقف في

---

(٣) Stanislav Andreski, *Military Organization in Society* (Berkeley, CA: University of California Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1968); Robert L. O'Connell: *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 6-13, 106-110 and 128-129, and *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 22-25; John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 223-229; Bruce Lincoln, "War and Warriors: An Overview," in: Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice,* foreword by Wendy Doniger (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), pp. 138-140; Johan Huizinga, *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture,* 18th ed. (Boston: Beacon Press, 1955), pp. 89-104; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* Comparative Studies in Religion and Society (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2001), p. 90; Malise Ruthven, *A Fury for God: The Islamist Attack on America* (London: Granta, 2002), p. 101; James A. Aho, *Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence,* Contributions in American Studies; Book 3 (Westport, CT: Praeger, 1981), pp. xi-xiii and 4-35, and Richard English, *Terrorism: How to Respond* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2009), pp. 27-55.

صفّهم، يستحيلُ الوصول معهم إلى تسوية أو إلى حلّ وسط. ويستشهدون بالحروب الصليبية، وبمحاكم التفتيش والحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويُشيرون أيضاً إلى التصاعد الحالي للإرهاب المرتبط بالدين لإثبات أن الإسلام بخاصةٍ عدواني بطبيعته، وحين أُشير إلى أن البوذية «دين» غير عنيف، فإنّهم يردّون بأن البوذية هي فلسفة علمانية، وليست «ديناً»، وهنا نصل إلى لب المشكلة، فالبوذية اليوم ليست «ديناً» كما أصبحت هذه الكلمة تُفهم في الغرب منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أنّ المفهوم الغربي الحديث «للدين» مفهوم متحيّز ومثير للعجب، فليس ثمة تقاليد ثقافية لديها مفهوم مشابه للمفهوم الغربي الحديث عن «الدين»، بل حتى إنّ أوروبا المسيحية ماقبل الحديثة، سترى هذا المفهوم «للدين» مختزَلاً وغريباً، وهذا ما يُعقّد ويُصعّب أي محاولة للقول ببساطة إنّ هناك نزوعاً طبيعياً للدين نحو العنف.

ولمزيد من التعقيد، فقد أصبح واضحاً في المؤسسات الأكاديمية خلال السنوات الخمسين الماضية غيابُ أيّ طريقة عامة وكونية متفق عليها لتعريف الدين(٤) في الغرب يُنظر إلى «الدين» بأنّه نظام متسق وإلزامي من الاعتقادات والمؤسسات والشعائر، والتي تتمركز حول إله فائقٍ للطبيعة، والذي تعدّ أفعاله متعلّقة بذاته وغير متأثرة بالظروف الخارجية، ومستقلة عن الأنشطة الدنيوية الأخرى كافّة. لكنّ الكلمات الأخرى في اللغات المختلفة

---

(٤) Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson, eds., *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*, Studies in the History of Religions; Book 81 (Leiden: Brill Academic Pub., 1998); Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962); Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropulugical Category," in: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1991); Derek Peterson and Darren Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 2002); Timothy Filzgerald, ed., *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations* (London; Oakville, CT: Routledge, 2007); Arthur L. Greil and David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Inuestigating the Boundaries between the Sacred and Secular*, Religion and the Social Order; v. 10 (Oxford; Amsterdam: JAI Press, 2003); Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology*, trans. William Sayers (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003), and William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

والتي نترجمها إلى الإنكليزية بكلمة «دين» (Religion) تشير دوماً إلى شيء أكبر وأكثر غموضاً وشمولاً في الآن ذاته. الكلمة العربية «دين» تشير إلى طريقة شاملة للحياة وإلى نمط خاصٍّ من العيش، كما أنّ المفردة السنسكريتية «دارما» (Dharma) تعني هي الأخرى «فكرة «كليّة» لا يمكن ترجمتها، تغطي مساحات القانون والعدالة والقيم الأخلاقية والحياة الاجتماعية»[(٥)] ينصّ **قاموس أكسفورد الكلاسيكي** *The Oxford Classical Dictionary* بشكل جازم على أنه لا توجد كلمة في غير الإغريقية واللاتينية تنطبق عليها دلالة كلمة «دين» (Religion) أو «ديني» (Religious) الإنكليزيتين[(٦)] كانت فكرة «الدين» التي تعني سعياً شخصياً منظماً غائبة بشكل كلّي عن الثقافات الكلاسيكية الإغريقية واليابانية والمصرية وحضارات ما بين النهرين وإيران والصين والهند[(٧)] ولا يقدم الكتاب المقدّس العبري أي مفهوم مجرّد «للدين»؛ وقد وجد «ربيّو» (أحبار) التلمود أن من المستحيل عليهم أن يعبّروا عما يعنونه بالإيمان في كلمة واحدة أو حتى في عبارة، ذلك أن التلمود قد صُمِّم خصيصاً لوضع جميع شؤون الحياة الإنسانية داخل نطاق المقدّس[(٨)]

إن جذور كلمة «دين» اللاتينية (Religio) غامضة، فهي لم تكن تعني «كائناً عظيماً موجوداً» بل مفهوماً غير دقيق عن الإلزام والمحرّم (التابو)؛ وكانت مراعاة الطقوس، واحتشام العائلة، وعدم الحنث باليمين توصف بأنّها أمور دينية؛ يتوجب على المرء الحفاظ عليها[(٩)] اكتسبت مفردة «الدين» معنى جديداً مهمّاً من خلال اللاهوتيين المسيحيين المبكرين: موقف من التبجيل لله وللكون كلّه، فلم يكن الدين عند القدّيس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) يعني نظاماً من الطقوس ومذهباً في الاعتقاد، ولم يكن يعني كذلك تقليداً تاريخياً مؤسساتياً، بل كان يعني لقاءً فردياً بالكائن المُفارِق؛ والذي ندعوه الله، كما كان يعني ذلك الرباط الذي يوحّدنا بالإلهي

---

(٥) Dubuisson, Ibid., p. 168.

(٦) H. J. Rose, "Religion, Terms Relating to," in: M. Carey, ed., *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1949).

(٧) Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, pp. 50-68.

(٨) Louis Jacobs, ed., *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 418.

(٩) Smith, Ibid., pp. 23-25.

وببعضنا البعض[١٠] وفي العصور الوسطى الأوروبية، أخذت مفردة «الدين» دلالة على حياة الرهبنة، وتميّز الراهب عن القساوسة الدنيويّين الذين يعيشون ويعملون في العالم «العلماني»[١١]

المعتقد الديني التقليدي الوحيد الذي يناسب الفكرة الغربية الحديثة عن «الدين» كمدونة قانونية وشخصية هو المسيحية البروتستانتية، والتي كانت، هي الأخرى، نتاجاً لمرحلة الحداثة المبكرة. في ذلك الوقت، كان الأوروبيون والأمريكيون قد بدؤوا بالفصل بين الدين والسياسة، لأنّهم افترضوا، افتراضاً غير دقيق تماماً، بأنّ الجدالات اللاهوتية بشأن حركة الإصلاح الديني كانت هي المسؤول المباشر عن حرب الثلاثين عاماً هذه القناعة القائلة بأنّ «الدين» يجب أن يُقصى بحزم عن الحياة السياسية، هي ما أصبح يُدعى بـ«العقد الأسطوري» (Charter-Myth) المؤسس لسيادة الدولة القومية[١٢]، وكان الفلاسفة ورجال الدولة هم رواد القناعة الدوغمائية القائلة بضرورة العودة إلى حالة أكثر إرضاءً لشؤون الحياة الإنسانية، وهي الحالة التي يعتقدون بأنّها وُجدت سابقاً قبل أن يتدخّل طموّح رجال الدين الكاثوليك المشوِّش بضرورة التمييز بين عالميْن متمايزيْن تمايزاً كاملاً لكن الحقيقة هي أنّ أيديولوجيتهم العلمانية كانت متطرفة بقدر تطرّف اقتصاد السوق الغربي الحديث الذي تمّ ابتكاره في ذلك الوقت أيضاً أما بالنسبة إلى الأمم غير الغربية والتي لم تمرّ بالسيرورة ذاتها من التحديث، فإنّ كلا الابتكارين سيبدو غامضاً وغير طبيعي. تبدو الآن عادةُ فصل الدين عن السياسة روتينية إلى درجة تجعل من الصعب علينا اليوم أن نتخيّل أو نفهم كيف كان كلّ من الدين والسياسة شأنين متلازمين ومتشابكين في الماضي، ولم يكن ممكناً في الماضي أن نسأل الدولة إن كانت «تستخدم» «الدين»؛ فكلاهما كان شيئاً واحداً لا يتجزأ، والفصل بينهما كان سيبدو مثل محاولة استخراج الخمر من الماء.

كان الدين، في العالم ما قبل الحديث، يتخلل كلّ جوانب الحياة.

---

(١٠) المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٣١.

(١١) المصدر نفسه، ص٣٣.

(١٢) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 72-85.

ومجموعة الأنشطة التي ننظر إليها الآن على أنها أنشطة دنيوية كانت تُعاش على أنّها تجارب مقدّسة بعمق: قطع الأشجار في الغابات والصيد ومباريات كرة القدم وألعاب النرد وعلم الفلك والزراعة وأعمال البناء وقاطرات الحرب وتخطيط المدن والتجارة وشرب الخمر، وبخاصةٍ الحروب. كان يستحيل على القدماء أن يجدوا الخط الفاصل بين نهاية «الدين» وبداية «السياسة»، ولم يكن ذلك بسبب أنّهم كانوا مغفّلين ليدركوا الفارق بين الدين والسياسة، ولكنهم أرادوا أن يستثمروا كل أفعالهم في قيمة مطلقة. نحن كائنات باحثة عن المعنى ولسنا كبقية الحيوانات، فنحن نقع بسهولة في اليأس إن فشلنا في إيجاد معنى لحياتنا، ونجد صعوبة بالغة في تقبّل مصيرنا الذي لا مفر منه في الموت والفناء. ونحن كذلك مهمومون بالكوارث الطبيعية والقسوة الإنسانية، وواعون تماماً لهشاشتنا الجسدية والنفسية، ونجد من المدهش أننا هنا أصلاً ونريد أن نعرف لماذا، ونمتلك قدرة هائلة على التعجّب والتأمّل أيضاً

كان الفلاسفة القدماء مأخوذين بنظام الكون؛ وكانوا متعجّبين من القوة الغامضة التي تحافظ على الأجرام السماوية في مداراتها، وتحافظ على البحار في حدودها، والقوة التي تضمن عودة الأرض إلى الحياة بعد قسوة الشتاء، وكانوا يتوقون إلى المشاركة في هذا الوجود الغني والأكثر دواماً لقد عبّروا عن هذا التوق بالمصطلح الذي عُرف بـ«الفلسفة الخالدة»، وقد سُمّيت ذلك لأنّها كانت حاضرة ـ بشكل ما ـ في معظم الثقافات القديمة[13] كل فرد وكل تجربة وكل شيء، كان يُنظر إليه على أنّه نسخة طبق الأصل وظِلٌّ باهت لحقيقة أكثر قوة وديمومة من أي شيء يقع تحت الخبرة العادية، هذه الحقيقة التي كانت تُلمح فقط في لحظات الرؤيا أو في الأحلام. إنّ ما فهمه البشر القدماء عبر أداء الطقوس هو أن يكونوا أفعالاً ورموزاً لنفوسهم السماوية الأخرى (Alter-Ego) ـ سواءً أكانت آلهة أو أسلافاً أو أبطالاً تاريخيين ـ ولهذا فقد كانت الأقوام، قبل العصور الحديثة، تشعر بأنها دوماً جزء من وجود أكبر وأوسع.

---

(١٣) Mircea Eliade, *The Myth of Eternal Return, or, Cosmos and History,* translated by Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 1-34.

[وقد تُرجم الكتاب إلى العربية، انظر: مرسيا إلياد، **أسطورة العود الأبدي**، ترجمة نهاد خياطة (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧)].

نحن البشر مصطنَعون بشكل كبير، ونميل بطبيعتنا إلى النماذج الأصلية (Archetypes) والنماذج الحاكمة (Paradigms)[١٤] ونكافح باستمرار لتحسين الطبيعة، والاقتراب من المثال المفارق للزمن. حتى ديننا المعاصر المتمثّل في الشهرة والمشاهير يمكن أن يُفهم على أنه تعبير عن تبجيلنا وتوقنا إلى محاكاة نماذج من «الإنسانية الفائقة» (Super-humanity). وشعورُنا الدائم بأننا مرتبطون بحقائق وعوالم استثنائية يرضي فينا حنيناً أصلياً وجوهرياً؛ إنه شعور يلمس بواطننا، ويرفعنا للحظات خارج أنفسنا، حتى ليبدو أن إنسانيتنا أصبحت أكثر امتلاءً من عادتها، وحتى لنشعر بأننا نلامس نهر الحياة العميق. وإذا لم نعد نجد تلك التجربة في الكنيسة أو المعبد، فإننا نبحث عنها في الفن، أو الموسيقى، أو الجنس، أو المخدرات، أو الحروب. قد يبدو من غير المفهوم لِمَ يَرد ذكر الحروب في أثناء الحديث عن لحظات الانتقال الأخرى، إلا أنّها بالتأكيد واحدة من أقدم الشرارات التي تقدح الشعور بالنشوة في داخلنا، ولفهم ذلك، سيكون من المفيد الاطّلاع على التطوّر الحاصل في علم التشريح العصبي.

كلّ واحد منا يمتلك ثلاثة عقول، وليس عقلاً واحداً فقط، تتعايش هذه العقول معاً بصعوبة. في الطبقة الأعمق من المادة الرمادية من دماغنا نمتلك «عقلاً قديماً» ورثناه عن الزواحف التي كانت تصارع الطين البدائي قبل ٥٠٠ مليون سنة. كان هدف تلك الكائنات هو البقاء فحسب، من دون أن تمتلك أي إحساس بالغيرية، وكانت هذه الكائنات مدفوعة بميكانزمات تحفزّها على البحث عن الطعام، والعراك، والهرب (حين يتطلّب الأمر) والتناسل. وقد كانت تلك الكائنات مهيّأة بشكل كامل للمنافسة والصراع من دون رحمة من أجل الطعام، والاحتماء في مواجهة أي خطر محتمل، والسيطرة على المناطق. أصبح البحث عن الأمان يمرّ عبر جيناتهم طبيعياً، وهكذا كانت هذه الدوافع المتمركزة حول الذات تتكثّف وتشتدّ[١٥] ولكنّ بعد ظهور

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٣٢ ـ ٣٤، و

Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, translated by Michael Bullock (London: Routledge and Kegan Paul, 1953), p. 40.

(١٥) Paul Gilbert, *The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges* (London: Constable and Robinson, 2009).

الثدييات بقليل؛ تطوّر ما يُسمّيه علماء الجهاز العصبي بـ «الجهاز الطرفي» (Limbic System) منذ نحو ١٢٠ مليون سنة[١٦]، والذي تكوّن حول لبّ الدماغ الذي نشأ مع الزواحف، وقد حفز «الجهاز الطرفي» كلّ الأنواع الجديدة من السلوك، بما فيها حماية الصغار منها ورعايتهم، بالإضافة إلى القدرة على تكوين التحالفات مع أفراد الحيوانات الأخرى، الذين كانوا بلا قيمة في خضم الصراع لأجل البقاء. وهكذا، ولأوّل مرة امتلكت هذه الكائنات القدرة على التعلّق والاهتمام بكائنات أخرى غير ذاتها[١٧]

على الرغم من أن هذه الإحساسات الجديدة التي تولّدت من «الجهاز الطرفي» لم تكن بالقوة ذاتها التي يمتلكها الشعور بـ«الأنا أوّلاً» والذي ما زال يُصدّره لبّ الدماغ الذي ورثناه عن الزواحف، فإننا نحن البشر قد طوّرنا شبكة أساسية معقّدة للتعاطف والتماهي مع المخلوقات الأخرى، وبالأخص مع المخلوقات المقرّبة منا كان الفيلسوف الصيني «منشيوس» (Mencius) (٣٧١ ـ ٢٨٨ ق.م) يصرّ على أنه لا يوجد إنسان يخلو من التعاطف مع الآخرين على الإطلاق؛ فإذا رأى رجل طفلةً تترنح على حافة بئر، وكانت الطفلة على وشك السقوط، فإنّه سيشعر بمأزقها في جسده هو، وسيتصرّف بشكل تلقائي ومن دون تفكير، ويندفع لإنقاذها، وسيكون ثمّة خطأ كبير إن تجاهل أيّ شخص هذه الطفلة ومضى من دون أن يشعر بأدنى درجة من الاضطراب. بالنسبة إلى معظم البشر فإنّ هذه المشاعر جوهرية وأساسية في تكويننا، وسنفكّر ـ كما فكر منشيوس ـ بأنّ بعض أفعالنا المتعلّقة بالموضوعات الخارجية هي ما يجعل منا أفراداً خيّرين. ولن نستطيع تجاهل هذه اللحظات من اندفاع الخير والرغبة في الإحسان إلى الآخرين، إلا بالقدر الذي نقوم فيه بشلّ أنفسنا ومسخها جسديّاً، وحين نزرع هذه المشاعر داخلنا فإنها ستنمو وتكتسب ديناميكيتها الخاصة تلقائياً[١٨]

لا يمكننا أن نفهم حجّة منشيوس فهماً دقيقاً دون أن نأخذ بالاعتبار الجزء الثالث من دماغنا، فمنذ ما يقرب من ٢٠ ألف سنة، وخلال العصر

---

(١٦) Paul Broca, "Anatomie comparee des circonvolutions cérébrales: Le Grand lobe limbique," *Revue d'anthropologie*, vol. 1 (1868).

(١٧) Gilbert, Ibid., pp. 170-171.

(١٨) Mencius, *The Book of Mencius*, 2A:6.

الحجري، طوّر الإنسان «عقلاً جديداً»؛ «القشرة المخيّة الحديثة» (Neocortex) التي هي بمثابة مسكن القوة العاقلة والوعي بالذات، والتي مكنتنا من تجاوز غرائزنا وعواطفنا البدائية، وهكذا أصبح البشر تقريباً ما هم عليه الآن، موضوعاً للدوافع المتعارضة بين العقول الثلاثة المتمايزة، إنسان العصر الحجري كان قاتلاً محترفاً وكان يعتمد على قتل الحيوانات قبل اختراع الزراعة وكان يستعمل عقله الكبير لتطوير وسائل وتقنيات تمكنه من قتل مخلوقات أكبر وأكثر قوّة منه، إلا أن تعاطفه الإنساني جعل المهمّة صعبة. يمكننا أن نستنتج ذلك من دراسة مجتمعات الصيد الحديثة، فقد لاحظ الأنثروبولوجيون أنّ رجال القبائل كانوا يشعرون بالجزع الشديد عند قتلهم للبهائم التي كانوا رعاتها، أو البهائم التي كانوا يعتبرونها صديقة لهم، وكانوا يحاولون أن يخففوا من هذه المحنة بأداء طقوس تطهيرية. وفي صحراء كالاهاري؛ حيث كانت الغابات تبدو أماكن مخيفة، كان «البوشمن» (Bushman)[*] مجبرين على الاعتماد على أسلحة مضيئة، يمكنها فقط أن تخدش الجلد، ولذا فقد كانوا يدهنون حرابهم بالسم الذي يقتل الحيوانات ببطء شديد. وعدا عن هذا التضامن الصامت، فقد كان الصياد يمكث مع ضحيّته، يبكي حين تبكي، ويُحاكي مشاهد موتها كانت بعض القبائل الأخرى ترتدي أزياء الحيوانات، أو تلطّخ جدران الكهف بدم الضحية وروثِها، وتقوم بمراسم طقوسية لإعادة المخلوقات الحيّة إلى العالم السفلي التي جاءت منه[١٩]

كان صيادو العصر الحجري يمتلكون فهماً متشابهاً تقريباً[٢٠]، فرسومات

(*) البوشمن من أقدم المجموعات العرقية في أفريقيا، والتي تعيش في منطقة صحراء كالاهاري والتي تمتد بين بتسوانا وناميبيا وجنوب أنغولا (المترجم).

(١٩) Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual*, translated by Peter Bing (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1983), pp. 16-22.

(٢٠) Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, translated from the French by Willard R. Trask, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978, 1982 and 1985), vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, pp. 7-8 and 24.

[وقد تُرجم الكتاب إلى العربية، انظر: مرسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٧)].

انظر أيضاً:

الكهوف في شمال إسبانيا أو في الجنوب الغربي من فرنسا تعدّ من بين أقدم الوثائق الموجودة عن نوعنا البشري، فهذه الكهوف المزيّنة كان لها بالتأكيد وظيفة طقوسية، فقد كان الفن والطقوس في البدء أمريْن لا ينفصلان عن بعضهما بعضاً. جعلتنا «القشرة المخية الحديثة» واعين بشكل مكثّف لحيرتنا وللتراجيديا الكامنة في وجودنا الإنساني. وإذا كنا نجد أحياناً في الفنون، وفي بعض أشكال التعبير الديني، تشجيعاً على الحياة البسيطة اللينة، أو الدعوة إلى ترك الأشياء تحدث كما هي، ففي مثل هذه الحالات تكون دوافع «الجهاز الطرفي» هي المسيطرة.

اللوحات الجدارية والنقوش الموجودة في متاهات «لاسكو» (Lascaux) في دوردونيي (Dordogne)، هي أقدم ما وصل إلينا وهي تعود إلى ١٧ ألف سنة، وما زالت حتى الآن تثير الرعب والروع في قلوب الزائرين، فعبر تصوير الشخصيات الروحية المقدّسة للحيوانات، نجح الرسامون في التقاط التناقض الجوهري الذي يعيشه الصياد. فهدف الصياد هو الحصول على الطعام، لكنه في الوقت ذاته كان يخفف من شراسة الصيد عبر التعاطف المملوء بالاحترام مع البهائم التي كان مُكرهاً على قتلها، والتي كان دمها ودهنها يُمزج مع الألوان التي تُرسم بها اللوحات الجدارية. كان كلٌّ من الطقوس والفن يساعد الصيادين على التعبير عن تعاطفهم وتماهيهم مع المخلوقات القريبة منهم، بل ويساعدهم في التعبير عن نوع من التبجيل (الديني) ـ كما سيصف منشيوس ذلك بعد ١٧ ألف سنة من ذلك ـ كما أن تلك الرسومات والطقوس كانت تساعدهم على التعايش مع حاجتهم إلى قتل البهائم بحثاً عن الغذاء.

لا توجد في لاسكو أية رسومات أو صور لحيوان الرنّة (نوع من الظباء)، والذي كان أحد الأغذية المميزة لهؤلاء الصيادين[٢١] ولكن، ليس بعيداً عن لاسكو، وُجدت في مونتاستروك (Montastruc) منحوتة من ناب

Joseph Campbell, *Historical Atlas of World Mythologies*, 2 vols. (New York: HarperCollins, 1988), = vol. 1: *The Way of the Animal Powers*, pp. 48-49, and Joseph Campbell with Bill Moyers, *The Power of Myth*, edited by Betty Sue Flowers (New York: Doubleday, 1988), pp. 70-72 and 85-87.

(٢١) André Leroi-Gourhan, *Treasures of Prehistoric Art* (New York: Harry N. Abrams, 1967), p. 112.

الماموث، تعود إلى ١١ ألف عام قبل الميلاد، وهي الفترة ذاتها التي تعود إليها الرسومات المتأخرة في لاسكو، والمنحوتة معروضة الآن في المتحف البريطاني، وهي تصوّر اثنين من الرنّة يسبحان[٢٢] لا شك في أن الفنان الذي قام بنحت المنحوتة قد شاهد فريسته بانتباه شديد وهي تعبر أحد البحيرات أو الأنهار بحثاً عن مراعٍ جديدة، جاعلةً من نفسها صيداً سهلاً للصياد الذي كان في الوقت ذاته يشعر بالإشفاق والعطف على فريسته، ليقوم بنقل تعابير وجهها التي تحمل علامات الحزن والألم الشديديْن. إن الدقة التشريحية للمنحوتة تظهر، بحسب مدير المتحف البريطاني نايل ماكغريغور (Neil MacGregor)، أنها «لم تنحت فقط بالدراية التي يمتلكها الصياد لجسد الفريسة، بل بالمعرفة الدقيقة التي يمتلكها الجزّار الذي قام بتقطيع أجزاء فريسته»[٢٣] تأمّلَ رُوان وليامز (Rowan Williams)، رئيس الأساقفة الأسبق في كانتربري (Canterbury)، ببصيرةٍ نافذةَ الخيال السخي والكبير لهذه الأعمال الفنيّة التي تعود إلى العصر الحجري: «في الفنون التي وجدت في تلك الحقبة، نرى الإنسان وكأنّه يحاول أن يلج إلى تيار الحياة، وأن يصبح جزءاً من سيرورة حياة الحيوانات التي تعيش حوله وهذا في الحقيقة ناشئ عن دافع ديني قوي»[٢٤]

منذ البداية، كان الهمّ الأساس لكلّ من الدين والفن هو زرع شعور بالانتماء إلى الطبيعة وعالم الحيوانات، بالإضافة إلى الانتماء الاجتماعي إلى البشر. ليس علينا أبداً أن ننسى ماضينا المتمثّل بالإنسان الصياد والجامع للثمار البريّة (Hunter-gatherer)، والذي يمثّل الفترة الأطول من تاريخنا البشري، فكل ما نراه على أنّه أكثر إنسانية اليوم ـ عقولنا وأجسادنا ووجوهنا وطريقة كلامنا وعواطفنا وأفكارنا ـ يحمل في داخله بصمة تراثنا القديم[٢٥]، فبعض الطقوس والأساطير التي ورثناها عن أسلافنا في عصور ما قبل التاريخ، بقيت حاضرة داخل النظام الديني في الثقافات العالِمة المتأخّرة.

---

(٢٢) Jill Cook, *The Swimming Reindeer* (London: British Museum Press, 2010).

(٢٣) Neil MacGregor, *A History of the Word in 100 Objects* (London; New York: Allen Lane, 2001), p. 22.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٢٥) J. Ortega y Gasset, *Meditations on Hunting* (New York: Scribner's, 1985), p. 3.

وهكذا فقد بقيت التضحية بالحيوانات طقساً مركزياً في أغلب الثقافات القديمة، محافظةً على الاحتفالات التي كانت ترافق الصيد في عصور ما قبل التاريخ ومُحافظةً على الاحترام الممنوح للبهيمة التي تقدّم حياتها لأجل المجتمع[٢٦] انطلقت الأديان القديمة من إدراك الحقيقة المأساوية بأن حياتنا تعتمد على تدمير حياة الكائنات الأخرى، وكانت وظيفة الطقوس هي مساعدة البشر على مواجهة هذه المعضلة التي لا يمكن حلّها وعلى الرغم من احترامهم الحقيقي وتبجيلهم، بل وتعلّقهم الوجداني أحياناً بالضحيّة، فقد بقي الإنسان ـ الصياد القديم مكرّساً للقتل. كان الإنسان يقاتل الحيوانات الشرسة لآلاف السنين، مما جعل هؤلاء الصيادين المتفرّقين يجتمعون لاحقاً في فرق مُحكمة العضوية والتي كانت هي البذور لجيوشنا الحديثة. كان أفراد الفريق مستعدين للمخاطرة بكل شيء لأجل المصلحة العامة، ولأجل حماية زملائهم في لحظات الخطر[٢٧] ولم يعد ثمّة صراعات داخلية شعورية تحتاج إلى التوفيق بينها، فمن المرجّح أنّهم قد أحبّوا الإثارة والحدّة والكثافة في لحظات الصيد.

هنا يعود «الجهاز الطرفي» لأداء دوره مجدداً، فإمكانية أن نَقتل قد تثير شعورنا بالشفقة والتعاطف، إلا أنّ حركات الصيد الحادة والقتال والمطاردة، تجعل هذه العواطف تتلاطم بين أمواج «السيروتونين»، الناقل العصبي المسؤول عن إحساسنا بالابتهاج وبالنشوة التي نعيشها في بعض أشكال التجارب الدينية أيضاً ولذلك فإنّ هذه المطاردة العنيفة في أثناء الصيد، يُمكن أن يُنظر إليها على أنّها نشاط ديني طبيعي، مهما كان هذا الرأي غريباً عن طريقة فهمنا للدين اليوم. فالبشر، والرجال بخاصةٍ، يعيشون شعوراً قوياً بالارتباط بزملائهم المحاربين، وشعوراً مُسكراً بالغيرية والإيثار يجعلهم يعرّضون حياتهم للخطر في سبيل حماية الآخرين، ويجعلهم أكثر حياةً من أيّ وقت مضى. هذه الاستجابة للعنف لا تزال قائمة في طبيعتنا؛ فالمراسل الحربي للـنيويورك **تايمز** كريس هدجز (Chris Hedges)، وصف الحرب بأنها

---

(٢٦) Walter Burkert: *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1980), pp. 54-56, and *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual*, pp. 42-45.

(٢٧) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, p. 33.

«قوة تمنح الإنسان معنى»: «الحرب تجعل العالم مفهوماً، أبيض وأسود، لوحة حيّة لفريقين، هم ونحن. إنها توقف الفكر عن العمل، وبالأخص القدرة على النقد الذاتي، فجميعنا ننحني معاً خلف الهدف الأسمى، وجميعنا نصبح واحداً في الحرب. ومعظمنا يقبل الحرب طواعيةً ما دامت مبررة في نظام اعتقاداتنا، الذي يجعلنا نعتقد أنّ كل الآلام والمعاناة التي تصحب الحروب ضروريةٌ لأجل هدف خيّر أعلى، فالإنسان أساساً ليس باحثاً عن السعادة فقط، وإنما عن المعنى. وبطريقة مأساوية فإن الحرب أحياناً تكون هي الطريقة الأكثر فعاليّة في المجتمع الإنساني لتحقيق المعنى»[(٢٨)]

يبدو أنّ المحاربين عندما يرخون العنان لدوافعهم العدوانية التي تنبثق من أعمق مناطق أدمغتهم، فإنّهم يشعرون بالتناغم مع أكثر ديناميكيات وجودهم ارتباطاً بالعناصر الأصلية وأكثرها التصاقاً بهم؛ إنها ديناميكيات الموت والحياة. وبعبارة أخرى فإنّ الحرب تعني الاستسلام لضراوة الزواحف، والتي هي إحدى أعمق محرّكات الإنسان.

لأجل ذلك، نجد المحاربين يختبرون في المعارك ذلك الشعور الغامر بتأكيد الذات، والذي قد يجده الآخرون في الطقوس، والذي يصل أحياناً إلى نتيجة مَرَضية. وقد لاحظ الأطباء النفسيون الذين يعالجون المحاربين القدامى من «اضطراب ما بعد الصدمة» (Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD)) أنّ تدمير المحاربين لجنود العدو يمكّنهم من اختبار حالة شبه إيروتيكية من تأكيد الذات[(٢٩)] حتى بعد العلاج، حين يحاول المحاربون أن يفصلوا شعورهم بالرحمة والشفقة عن شعورهم بالقسوة في أثناء الحرب، فإن المصابين باضطراب ما بعد الصدمة قد يجدون أنفسهم عاجزين عن التعامل مع أنفسهم ككائنات متسقة ومتماسكة. يصف أحد المحاربين القدامى في فيتنام صورة لنفسه وهو يحمل بيديه رأسي مجنّدَيْن فيتناميَّيْن

---

(٢٨) Chris Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning* (New York: Anchor, 2003), p. 10.

[وقد تُرجم الكتاب إلى العربية، انظر كرس هدجز، **الحرب: حقيقتها وآثارها**، تعريب أيمن الأرمنازي (بيروت: شركة الحوار الثقافي، ٢٠٠٥)].

(٢٩) Theodore Nadelson, *Trained to Kill: Soldiers at War* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), p. 64.

فيقول: «كانت الحرب جحيماً، مكاناً يصبح فيه الجنون شيئاً عادياً، وكل شيء يصبح خارجاً عن السيطرة»، ثم يقول الخلاصة بالتالي: «إنّ أسوأ ما يمكن أن أقوله عن نفسي، هو أنني عندما كنت هناك، كنتُ أشعر بحيوية هائلة، لقد أحببت الطريقة التي يتدفّق بها الأدرنالين في جسدي، والطريقة التي كنت أحبّ بها أصدقائي هناك، والطريقة التي كنت أحبّ بها جسدي المشدود. كل هذا كان غير حقيقي، لكنه في الوقت ذاته كان أكثر شيء حقيقي عشته. وربما يكون أسوأ شيء لي الآن هو العيش في أوقات السلم من دون احتمال أن أعود إلى تلك الحالة من النشوة مجدداً، أكره ما كانت تلك الحالة من النشوة مرتبطة به، غير أنني أعشق ذلك الشعور بالتأكيد»[٣٠]

«فقط عندما نكون وسط المعارك، تتبدّى لنا سطحية جزء كبير من حياتنا وتفاهته وعبثيته»، يتابع هدجز الشرح: «الأمور التافهة تتحكم بأحاديثنا وتسيطر بشكل متزايد على موجات الأثير، والحرب هي الأكسير المغري والفاتن، فهي تقدّم لنا حلّاً وسبباً، وهي التي تعطينا الفرصة لنكون نبلاء»[٣١] أحد الدوافع المتشابكة التي تدفع البشر إلى ساحة القتال، هو الضجر والسأم والشعور بعدم جدوى وجودهم العادي والمحدود، وقد يدفع ذات التوق إلى الكثافة الآخرين ليصبحوا رهباناً وزهاداً

قد يشعر المحارب في ساحة المعركة أنه مرتبط بنظام الكون، غير أنه يبقى بعد ذلك عاجزاً عن حلّ التناقضات الداخلية فيه، فمن المؤكد تماماً أن هناك نوعاً من التابو والحرمة لقتل البشر الآخرين، وهي حيلة تطوّرت عبر التاريخ للحفاظ على وجود النوع البشري[٣٢] ولكننا على الرغم من ذلك ما زلنا نتقاتل، ولكي نقوم بذلك، فإننا نقوم بتغليف محاولتنا للقتل بالأسطورة، وأحياناً بنوع من الأسطورة الدينية، التي تخلق مسافة بيننا وبين العدو، ونقوم بتضخيم الفوارق بيننا وبينه، سواءً أكانت عرقية أو دينية أو أيديولوجيةً. ونقوم بتطوير سرديّة تقنعنا بأن أعداءنا ليسوا بشراً مثلنا، وإنما هم وحوش،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٣١) Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning*, p. 3.

(٣٢) Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Human Ethology* (New York: Aldine de Gruyter, 1989), p. 405.

أي إنهم النقيض المقابل للنظام والخير. اليوم، يمكن أن نقول لأنفسنا إننا نقاتل في سبيل الله أو الوطن، أو إنّ هذه الحرب بشكل خاص هي حرب عادلة أو مشروعة، إلا أنّ هذا التشجيع على الحرب ليس مقبولاً دوماً لدى الجميع. فخلال الحرب العالمية الثانية، على سبيل المثال، قام اللواء الجنرال أس. أل. آي مارشال (S.L.A. Marshal) في الجيش الأمريكي مع فريق من المؤرخين بمقابلة آلاف الجنود المشاة من أكثر من ٤٠٠ سرية حربية شاركت في مواجهات عسكرية مباشرة في أوروبا ومنطقة الباسيفيك، وكانت النتيجة المذهلة: ١٥ إلى ٢٠ في المئة من جنود المشاة فقط تمكنوا من إطلاق النار على العدو بشكل مباشر؛ أما الباقون فقد حاولوا أن يتجنبوا ذلك وابتكروا طرقاً معقّدة ليتجنبوا كشف أمرهم، إما عن طريق الخطأ المتعمّد في إصابة العدو، أو بالتظاهر بتعبئة مخازن الأسلحة[٣٣]

من الصعب على المرء قهر طبيعته الإنسانية، ليصبح جندياً محترفاً، فالجنود يجب أن يمرّوا ببداية قاسية لا تختلف عما يخضع له الرهبان أو ممارسو اليوغا، لقهر مشاعرهم وعواطفهم. وتشرح هذه العملية المؤرِّخة الثقافية جوانا بورك (Joanna Bourke):

«يجب أن تُحطّم فردية الأفراد ليُعاد بناؤهم كمقاتلين محترفين. والمبادئ الأساسية لهذه العملية تتضمّن تبديد الشخصية الفردية، وتوحيد الأزياء، وتدنّي مستوى الخصوصية، والعلاقات الاجتماعية المفروضة بالقوة، والانضباط بجداول عمل صارمة، وقلّة النوم، والارتباك الذي تعقبه طقوس إعادة التنظيم تبعاً لقانون الجيش، إضافة إلى القواعد الاعتباطية، والعقوبات القاسية. هذه الطرق الوحشيّة تشبه الأنظمة التي كانت تُدرّس لتعذيب السجناء»[٣٤]

يمكننا القول إذاً: إنّ على الجنود أن يصبحوا وحوشاً، تماماً كالصورة الوحشية التي اخترعوها في رؤوسهم عن «أعدائهم». في الواقع، سنجد في بعض الثقافات حتى - أو ربما بخاصةٍ - تلك الثقافات التي مجّدت الحروب،

---

(٣٣) Dave Grossman, *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, rev. ed. (New York: Little, Brown and Co., 2009), pp. 3-4.

(٣٤) Joanna Bourke, *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth Century Warfare* (New York: Basic Books, 1999), p. 67.

أن المحارب كان بطريقة ما، ملوّثاً وموضوعاً للخوف، فكلٌّ من البطل والشرير ـ والذي يعدّ وجوده ضرورياً للحروب ـ كلّ منهما معزول ومنبوذ.

لأجل ذلك كلّه، فإنّ علاقتنا بالحروب علاقة معقّدة، وربما يعود سبب ذلك إلى أن الحروب تَطَوُّر حديث نسبياً في الحياة الإنسانية. فالصيادون ـ الجامعون للنباتات البريّة لم يكن باستطاعتهم القيام بالعنف المنظّم الذي نسمّيه الحرب، لأنّ الحرب تحتاج بطبيعة الحال إلى جيوش كبيرة، وإلى قيادة متمرسة، إضافة إلى موارد اقتصادية أكبر من تلك التي كانت بحوزة إنسان تلك الحقبة[٣٥] وجد علماء الآثار مقابر جماعية تعود إلى تلك الحقبة، والذي قد يعني وجود مذابح آنذاك[٣٦]، ولكننا لا نملك حتى الآن أدلة كافية تشير إلى أن البشر في تلك الفترة قد حاربوا بعضهم بعضاً بشكل متكرر[٣٧] إلا أنّ الحياة الإنسانية قد تغيّرت بشكل كلي في الفترة المحاذية لـ ٩٠٠٠ ق.م عندما تعلّم المزارعون الروّاد في بلاد الشام كيفية زراعة الحبوب وتخزينها، وقد تمكّنوا بذلك من حصد محاصيل كافية لإطعام عدد كبير من البشر، أكبر من أي وقت مضى، واستطاعوا لأوّل مرة إنتاج غذاء أكبر من حاجتهم[٣٨] ونتيجة لذلك فقد تزايدت أعداد البشر بصورة دراماتيكية، الأمر الذي جعل العودة إلى حياة الصيد وجمع النباتات البرية مستحيلاً في بعض المناطق. وما بين ٨٥٠٠ ق.م والقرن الأوّل الميلادي ـ والتي تعدّ مدّة زمنية ضئيلة مقارنةً بتاريخنا الممتد إلى أربعة ملايين سنة ـ قامت الأغلبية العظمى من البشر عبر العالم بالتحوّل، بشكل مستقل، إلى الحياة الزراعية، ومع الزراعة جاءت الحضارة ومع الحضارة جاءت الحروب.

ننظر في مجتمعاتنا الصناعية، أحياناً، إلى الحياة الزراعية بنوع من

---

(٣٥) Peter Jay, *Road to Riches, or the Wealth of Man* (London: Orian Books, 2000), pp. 35-36.

(٣٦) K. J. Wenke, *Patterns of Prehistory: Humankind's First Three Million Years* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), p. 130; Keegan, *A History of Warfare*, pp. 120-121, and O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, p. 35.

(٣٧) M. H. Fried, *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology* (New York: Random House, 1967), pp. 101-102, and Mark McCauley, "Conference Overview," in: Jonathan Haas, ed., *The Anthropology of War* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), p. 11.

(٣٨) Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill, NC; London: UNC Press Books, 1966), pp. 189-190.

الحنين، ونتخيّل أن البشر قد عاشوا متكافلين مع بعضهم، قريبين من الأرض، ومنسجمين مع الطبيعة. غير أن تجربة الإنسان في مواجهة الحياة الزراعية كانت في أوّل الأمر صادمة، فالمستوطنون الأوائل كانوا عُرضة للتقلّبات الحادّة في كمية الإنتاج والتي كانت قادرة على إفناء جميع السكان. وتُصوّر أساطيرهم القديمة المزارع الأوّل وهو يخوض معركة يائسة مع الجدب، والجفاف والمجاعات[٣٩] للمرة الأولى أصبح الكدح إحدى حقائق الحياة البشرية، فالهياكل العظمية المتبقيّة تظهر أنّ الإنسان المزارع الذي تغذى على النباتات كان أقصر من الإنسان الصيّاد آكل اللحوم، وتظهر أنّه كان أكثر عرضة لفقر الدم وللأمراض المُعدية، بأسنان تالفة وخلل في نمو العظام[٤٠]

أصبحت الأرض مبجّلة باعتبارها «الآلهة الأم»، وكان لخصوبتها تجليات متعددة؛ فهي «عشتار» في بلاد ما بين النهرين، وهي «ديميتر» في بلاد الإغريق، وهي «إيزيس» في مصر، و«عنات» في سوريا ولم تكن هذه الآلهة آلهة للرخاء والحياة الهادئة بل كانت موسومة بالعنف المفرط، فـ«الأم الأرض» كانت تقوم، وبشكل مستمر، بتقطيع أوصال أقرانها وأعدائها على السواء، كما تُطحن حبوب الذرة إلى حبيبات دقيقة وكما تُهشم حبات العنب!

كانت الأدوات الزراعية تُصوّر في الأساطير على أنها أسلحة تجرح الأرض، وهكذا أصبحت حقولُ الزراعة حقولَ الدم. عندما التفّت عنات حول «موت»؛ إله الجدب، قامت بقطعه نصفيْن بمنجل طقسي، ثم قامت بغربلته بالمنخل، وتفتيته بالمطحنة، ثم بعثرت أشلاءه النازفة في الحقول، وبعد أن قامت بذبح أعداء الإله بعل؛ واهب المطر والحياة، قامت بتزيين نفسها بالحنّة وخضبت نفسها بالحُمرة، وصنعت قلادة من أكف ورؤوس ضحاياها، ثم خاضت حتى ركبتيها في الدماء لتحضَر مأدبة الانتصار[٤١]

---

(٣٩) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 57-58.

(٤٠) J. L. Angel, "Paleoecology, Plcodeography and Health," Steven Polgar, ed., *Population, Ecology, and Social Evolution*.
(The Hague; Paris: Mouton, 1975), and David Rindos, *The Origins of Agriculture: An Evolutionary Perspective* (Orlando, FL: Academic Press, 1984), pp. 186-187.

(٤١) Edwin O. James, *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1960), p. 89, and Samuel H. Hooke, *Middle Eastern Mythology: From the Assyrians to the Hebrews* (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1963), p. 83.

هذه الأساطير الدموية والعنيفة تعكس الواقع السياسي للحياة الزراعية، فمع بداية الألفية التاسعة قبل الميلاد، كان استقرار السكان في واحة أريحا في وادي الأردن قد بلغ ٣٠٠٠ نسمة، وهو الرقم الذي كان مستحيلاً قبل ظهور الزراعة. وقد كانت أريحا محصّنة ومحميّة بجدار هائل، والذي لا بد من أنه قد استهلك عشرات الآلاف من ساعات عمل القوى البشرية لإتمام بنائه[٤٢] في هذه الأرض القاحلة، امتلكت أريحا مخازن طعام كبيرة جداً كانت بمثابة مغناطيس يجذب البدو الجائعين، وهكذا أدى التطوّر الزراعي إلى خلق ظروف جديدة يمكن أن تجعل كل سكان هذه المستعمرة معرّضين للخطر، ويمكن أن تحوّل حقولهم الزراعية الخصبة إلى حقول من الدم. لم تكن أريحا حالة طبيعية في تلك الحقبة من التاريخ، وإنما كانت بشيراً أو نذيراً للمستقبل القادم. لم تصبح الحروب واقعاً متكرراً في هذه المنطقة إلى بعد خمسة آلاف سنة تلت ذلك، ولكنها كانت ممكنة دوماً، ومنذ البداية، لم يكن العنف المنظّم واسع النطاق مرتبطاً بالدين بل بالسرقة المنظّمة[٤٣]

غير أن الحياة الزراعية قدّمت أيضاً نوعاً آخر من العدوان: العنف البنيوي أو المؤسسي؛ أي العنف الذي كان يُجبر به المجتمع أفراده على العيش في البؤس والتعاسة، ويخضعهم عبره للعيش في حياة لا يمكنهم فيها تحسين مصيرهم. هذا الاضطهاد البنيوي للنظام يمكن وصفه بأنه «الشكل الأكثر نعومة ورِقّة من العنف»[٤٤]، وتبعاً لـ «مجلس الكنائس العالمي» (World Council of Churches)، فإنّ هذا العنف يوجد أينما

«كان توزيع الموارد والقوة غير متساوٍ وغير متكافئ، أي حين تتركز الموارد والقوة في أيدي القلّة الذين لا يستعملونها لتحقيق نفع جميع أفراد المجتمع، بل يستعملونها ويستعملون أفراد المجتمع لتحقيق

(٤٢) Kathleen Kenyon, *Digging Up Jericho: The Results of the Jericho Excavations, 1953-1956* (New York: Praeger/Ernest Benn, 1957).

(٤٣) Jacob Bronowski, *The Ascent of Man* (Boston, MA: Little, Brown and Co., 1973), pp. 86-88; James Mellaert, "Early Urban Communities in the Near East, 9000 to 3400 BCE," in: P. R. S. Moorey, ed., *The Origins of Civilisation* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 22-25, and P. Dorell, "The Uniqueness of Jericho," in: P. R. S. Moorey and P. J. Parr, eds., *Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon* (Warminster, UK: Aris and Phillips, 1978).

(٤٤) Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 12.

مصالحهم الخاصة، أو لتوسيع نطاق سيطرتهم وهيمنتهم، سواء عبر اضطهاد المجتمعات الأخرى والتحكّم بها، أو عبر اضطهاد المحرومين داخل مجتمعاتهم»(٤٥)

لقد قامت الحضارات الزراعية بجعل العنف البنيوي واقعاً للمرة الأولى في تاريخ البشرية.

كان أفراد مجتمعات العصر الحجري متساوين، ربما لأنه لم يكن بإمكان الصيادين ـ جامعي الثمار العيش في طبقات ذات امتيازات خاصة من دون أن يتشاركوا المعاناة وأخطار الصيد(٤٦) ولأن تلك المجتمعات كانت تعيش في مستوى قريب من الكفاف، ولم تكن تمتلك فائض إنتاج، فإنّ تفاوت الثروة كان أمراً مستحيلاً فالقبيلة يمكنها العيش والاستمرار فقط إذا قام جميع الأفراد بمشاركة بعضهم ما يملكون من الطعام، كما أنّ الحكم بالقوة لم يكن ممكناً أو ملائماً في مجتمع يمتلك فيه جميع الرجال الأسلحة والمهارات القتالية نفسها وقد لاحظ الأنثروبولوجيون أن المجتمعات المتطورة من الصيادين ـ جامعي الثمار كانت مجتمعات غير طبقية، وأن اقتصادها قام على نوع من المشاعية(٤٧)، وأن أفراد المجتمعات كانوا يكرّمون بناء على مهاراتهم وصفاتهم؛ كالكرم والعطف أو حتى على صفات الشدّة والصلابة، وهي الصفات التي كانت تجلب النفع إلى المجتمع كله(٤٨) أما في المجتمعات التي تنتج أكثر من حاجتها، فمن الممكن دوماً لمجموعة صغيرة أن تقوم باستغلال فائض الإنتاج، لزيادة ثرائها وتكسب احتكار العنف، والسيطرة على السكان الباقين.

كما سنرى في القسم الأوّل من الكتاب، فإنّ هذا العنف البنيوي قد عمّ جميع الحضارات الزراعية سواء في إمبراطوريات الشرق الأوسط أو الصين

(٤٥) World Council of Churches, *Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice* (Geneva: The Council, 1972), p. 6.

(٤٦) Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, pp. 105-114; O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, p. 28; E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), p. 140, and Margaret Ehrenberg, *Women in Prehistory* (London: University of Oklahoma Press,1989), p. 38.

(٤٧) Alfred R. Radcliffe, *The Andaman Islanders* (New York: Freepress, 1948), pp. 43 and 177.

(٤٨) المصدر نفسه، ص١٧٧

أو الهند أو في إمبراطوريات أوروبا التي اعتمدت على الزراعة اقتصادياً، فقد كان ثمّة نخبة لا تضم أكثر من ٢ في المئة من السكان، تقوم بمساعدة فرق صغيرة من الخدم، بشكل منظّم، بسرقة معظم الإنتاج الذي ينتجه المجتمع في سبيل الحفاظ على نمط حياتهم الأرستقراطي. إلا أنّ المؤرّخين الاجتماعيين يحاججون بأنّ هذا الترتيب الظالم للمجتمع البشري كان ضرورياً للتقدم، وما كان من الممكن أن يوجد من دونه أي تقدّم أبعد من توفير المقومات الأساسية للحياة البشرية، لأنّ هذه الترتيب الظالم قد أوجد طبقة ذات امتيازات خاصة تمتلك وقت الفراغ والثروة لتطوير الفنون الحضارية والعلوم التي جعلت من التقدّم ممكناً(٤٩)، كل المجتمعات ما قبل الحديثة اعتمدت هذا النظام الظالم؛ بحيث يبدو أنه لم يكن ثمة خيار آخر، كان لهذا النظام بالطبع آثاره في الدين الذي يتخلّل الأنشطة الإنسانية كافة، بما فيها بناء الدول والحكم. في الواقع، علينا أن ننظر إلى السياسة في المجتمعات ما قبل الحديثة على أنها لم تكن منفصلة عن الدين. فلو قامت النخبة الحاكمة في تلك المجتمعات باعتماد تقاليد أخلاقية دينية، كما حصل مع البوذية والمسيحية والإسلام، فإنّ رجال الدين يقومون باعتماد هذه الأيديولوجية التي كانت بالطبع تدعم العنف البنيوي للدولة(٥٠)

سنقوم في القسمين الأوّل والثاني باستكشاف هذه المعضلة. كانت الحروب جزءاً أساسياً وجوهرياً من بنية الدول الزراعية التي تأسست واستمرت بقوة الجيوش العدوانية. وحيث كانت الأرض والفلاحون الذين يزرعونها هم مصدر الثروة الرئيس في تلك الحضارات، فقد كان احتلال الأقاليم الجديدة هو الطريقة الوحيدة التي تتمكن من خلالها الممالك الزراعية من زيادة دخلها، ولذلك فلم يكن هناك غنى عن الحروب في الاقتصاد الزراعي. كان على الطبقة الحاكمة أن تحافظ على سيطرتها على قرى الفلاحين، وأن تحمي أراضيها الزراعية من أي اعتداء، وأن تحتل في الوقت نفسه، مزيداً من الأراضي، وأن تقمع من دون رحمة أي بادرةٍ للتمرّد. والنموذج الممثل لهذه الحالة سيكون الإمبراطور الهندي

---

(٤٩) John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, 2nd ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction Books, 1997), p. 374.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٧٧.

أشوكا (Ashoka) (٢٦٨ ـ ٢٣٢ ق.م)، الذي أصابه الفزع مما ألحقه جيشه بإحدى المدن المتمرّدة، فقام بلا كلل بتعزيز أخلاق الشفقة والتسامح، إلا أنه على الرغم من ذلك، لم يتمكن في نهاية المطاف من حلّ جيشه الخاص. لا يمكن أن تستمر دولة من دون جنودها، فمنذ أن نمت الدولة أصبحت الحرب حقيقة راسخة في الحياة الإنسانية، حتى ليبدو أن الطريقة الوحيدة للحفاظ على السلام كانت بصعود قوّة أكبر هي قوة الجيوش الإمبراطورية الضخمة.

القوة العسكرية شرط ضروري لقيام الدول والإمبراطوريات العظمى، وقد اعتبر المؤرخون أن النزعة العسكرية هي العلامة التي تميّز الحضارة، فمن دون الانضباط والجيوش المطيعة للقانون، كانت المجتمعات البشرية ستبقى في حالة بدائية، بل وربما كانت هذه المجتمعات لتنحلّ بفعل الحشود التي ستتحارب من دون توقّف[(٥١)] ولكن، كما هو الحال في صراعنا الداخلي بين العنف ودوافع الشفقة والرحمة داخلنا، فإنّ التناقض بين السلام النهائي والعنف قد يبقى أيضاً من دون حل. فمعضلة أشوكا هي معضلة الحضارة ذاتها، وفي لعبة شدّ الحبل هذه، فإن الدين سيكون جزءاً من اللعبة أيضاً

ولما كانت جميع الأيديولوجيات في الحضارات ما قبل الحديثة مشبعة بالدين، فإن الحروب حتماً كانت تحتاج إلى عنصر مقدّس. وفي الحقيقة، إن كل التقاليد الدينية الكبرى نشأت داخل كيان سياسي، ولا يوجد تقليد ديني أصبح «ديناً عالمياً» من دون رعاية من قوة عسكرية إمبراطورية، وكل تقليد ديني كان عليه أن يطوّر أيديولوجية للإمبراطورية[(٥٢)] ولكن إلى أي درجة كان الدين مساهماً في عنف الدولة التي كان يرتبط بها بشكل لا يقبل الانفصال؟ وكم من اللوم، بشأن تاريخ العنف البشري، يمكن أن ننسبه إلى الدين؟ الإجابة ليست بالبساطة التي يقدّمها الخطاب الشعبي الرائج اليوم.

---

(٥١) Keegan, *A History of Warfare*, pp. 384-386, and John F. Haldan, *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204* (London; New York: Routledge, 2005), pp. 10-11.

(٥٢) Bruce Lincoln, "The Role of Religion in Achmenean Imperialism," in: Nicole Brisch, ed., *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond,* Oriental Institute Seminars; vol. 4 (Chicago, IL: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008).

يعيش عالمنا اليوم حالة من الاستقطاب الخطير، في الوقت الذي أصبحت فيه البشرية مترابطة ـ سياسياً واقتصادياً وإلكترونياً ـ أكثر من أي وقت مضى. وإذا أردنا مواجهة التحدّي القائم اليوم بإيجاد مجتمع عالمي يمكن جميع البشر أن يحيوا فيه ويعيشوا معاً في سلام واحترام متبادل، فإننا بحاجة إلى تقويم حالتنا بشكل دقيق، فنحن لا نستطيع أن نسطّح افتراضاتنا حول طبيعة الدين ودوره في العالم. خَدَمَ ما يطلق عليه العالِم الأمريكي وليام كافانو (William T. Cavanaugh) أسطورة العنف الديني(٥٣) الغربيين بشكل جيد في المرحلة المبكرة من التحديث، إلا أننا في قريتنا العالمية بحاجة إلى رأي أكثر دقّة وتركيباً في سبيل فهم كامل لأزمتنا الراهنة.

يركّز هذا الكتاب بشكل رئيس على الديانات الإبراهيمية: اليهودية والمسيحية والإسلام، وذلك لأن الأضواء مسلطة على هذه الديانات بشكل أكبر في هذه الآونة. ولما كانت هناك قناعة واسعة الانتشار مفادها أن الديانات التوحيدية المؤمنة بإله واحد، هي بشكل خاص عرضة لأن تكون عنيفة وغير متسامحة، فإنّنا في القسم الأوّل من الكتاب سنختبر هذه القناعة من منظور مقارن. في التقاليد السابقة على الديانات الإبراهيمية لن نرى فقط كيف أن القوة العسكرية والدين كانا معاً مقوّميْن أساسيْن للدولة، لكننا سنرى أيضاً أولئك الحائرين والمكروبين والباحثين عن حلّ لمعضلة ضرورة العنف، وسنرى كيف اقترحوا طرقاً «دينية» لمقاومة الدوافع العدوانية وتوجيهها باتجاه غايات إنسانية ورحيمة.

لن يسعفني الوقت لعرض جميع حالات العنف الديني الواضح، ولكننا سنستكشف ونتحرّى بعضاً من أبرز هذه الحالات في تاريخ الديانات الإبراهيمية الثلاث، مثل: حروب «يوشع بن نون» المقدّسة، والدعوة إلى الجهاد، والحروب الصليبية، ومحاكم التفتيش، والحروب الدينية الأوروبية. وسيبدو واضحاً حينها أنّ البشر في مرحلة ما قبل الحداثة كانوا يمارسون السياسة وهم يفكرون بمفاهيم دينية، كما إنّ إيمانهم الديني كان يملأ صراعاتهم ليعطي معنى ومغزى للعالم بطريقة تبدو لنا غريبة اليوم. إلا أن

---

(٥٣) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict.*

هذه ليست القصة الكاملة. فلإعادة صياغة الإعلان التجاري البريطاني: «الطقس يفعل العديد من الأشياء المختلفة ـ وكذلك الدين» "The weather does lots of different things and so does religion"، سنرى في التاريخ الديني أنّ الصراع لأجل السلام كان لا يقلّ أهمية عن الحروب المقدّسة، فالمتديّنون أوجدوا كل أنواع الطرق المبتكرة للتعامل مع نوازع البطش والتباهي بالقوة التي تنبع من عقل الزواحف، وحاولوا كبح العنف، وبناء مجتمعات قائمة على تحسين الحياة وتبادل الاحترام. ولكن كما هو الأمر مع «أشوكا» الذي قام بمناهضة النزعة العسكرية داخل نظام الدولة، فإنهم لم يستطيعوا القيام بتحول جذري لمجتمعاتهم؛ وكان أكثر ما أمكنهم القيام به هو اقتراح مسارات مختلفة وإخبارنا كيف يمكن أن يعيش البشر معاً بشكل أكثر لطفاً وتعاطفاً

حين نصل إلى الفترة الحديثة، في القسم الثالث، فإننا سنتفحص بالطبع موجة العنف التي تزعم تبرير نفسها بطريقة دينية، والتي اندلعت في ثمانينيات القرن الماضي، وبلغت ذروتها في العمل الفظيع في ١١ أيلول/ سبتمبر من عام ٢٠٠١. ولكننا سنتفحّص أيضاً طبيعة العلمانية، والتي على الرغم من منافعها الكثيرة، لم تقدّم في الغالب بديلاً مسالماً عن أيديولوجية الدولة الدينية. فلسفات الحداثة المبكرة، التي حاولت إصلاح أوروبا بعد حرب الثلاثين عاماً، انتهجت لنفسها خطّاً لا يرحم، خاصة حين تعاملت مع المتضررين من مشروع «الحداثة العلمانية» الذين وجدوا أنها قد نأت بهم عن قيم التمكين والتحرر بدلاً من تأكيدها ذلك أن العلمانية لم تقم بإقصاء الدين بقدر ما خلقت أنماطاً بديلة أخرى من الحماسة الدينية. فبحكم توقنا العميق إلى المعنى النهائي، استحوذت مؤسساتنا العلمانية على الفور، وبخاصةٍ الدولة القومية، على الهالة الدينية، على الرغم من أنّها أقل مهارةً من الأديان القديمة في مساعدة البشر على مواجهة سؤال الواقع الشرس والمحبط للوجود الإنساني الذي لا نمتلك جواباً سهلاً له. ولكن العلمانية لم تكن بحال من الأحوال نهاية القصة. في بعض المجتمعات التي تحاول أن تجد طريقها الخاص للحداثة، لم تقم العلمانية إلا بتخريب الدين وإيقاع الضرر به، وإيذاء نفوس البشر غير المستعدين لأن ينحرفوا عن طريقتهم في العيش وطريقتهم في فهم العالم والتي طالما كانت عوناً لهم. عادَ كبش الفداء، بعد أن لعق جراحه في الصحراء، بغضبه المتقيّح إلى المدينة التي أخرجته.


صفحة فارغة

القسم الأول

البدايات



الفصل الأول

المزارعون والرعاة

جلجامش، ملك أوروك الخامس على قائمة الملوك القديمة، والذي ذكر بأنّه «أقوى الرجال، جبار، وسيم، متألّق وكامل»[١] قد يكون وُجد حقّاً، لكنّه سرعان ما حظي بهالة أسطورية. يُقال إنه رأى كل شيء، وإنه سافر إلى تخوم الدنيا، وزار العالم السفلي، وتحقق بالحكمة عظيمة.

في بدايات الألفية الثالثة قبل الميلاد كانت أوروك، الواقعة اليوم جنوب العراق، أكبر المدن في اتحاد سومر، الحضارة الأولى في العالم. كتب الشاعر شين إيقي أونيني، نسخته عن حياة جلجامش الفريدة في فترة قريبة من ١٢٠٠ ق.م، حين لم يزل ذكر جلجامش يدوي ويتردد في معابد أوروك، وقصورها، وحدائقها، وأسواقها بدأ الشاعر ملحمته وأنهاها بوصف مسهب لجدران المدينة العظيمة التي تمتدّ على طول ستة أميال، والتي استعادها جلجامش من أجل شعبه: «اعلُ سور أوروك، وامش عليه!» هكذا يحفّز قرّاءه بحماسة، ويتابع «المس قاعدته، تفقّد صنعة آجره[٢]، أليست لبناته من الآجر المشوي!»[٣] هذا التحصين الهائل يظهر لنا أن الحروب كانت قد أصبحت بالفعل إحدى حقائق الحياة الإنسانية. إلا أنّ هذا التطوّر لم يكن حتمياً، فقد مرّت مئات السنين قبل أن تشعر سومر أنها

---

(١) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet I, p. 38.

ما لم ينص على خلاف ذلك، كل الاقتباسات هي من:

The Epic of Gilgamesh: A New English Version, translated by Stephen Mitchell (New York; London; Toronto: Free Press, 2004).

[يمكن الاطلاع على نصّ ملحمة جلجامش العربي الذي اعتمدناه في نقل الاقتباسات، انظر: فراس السواح، **جلجامش: ملحمة الرافدين الخالدة** (دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٢)].

(٢) الآجر هو نوع من اللبِن المصنوع من الطين المحروق (المترجم).

(٣) Ibid., tablet I, pp. 18-20.

بحاجة إلى حماية مدنها من الغزو الخارجي. جلجامش، الذي ربما حكم في الفترة القريبة من ٢٧٥٠ ق.م، كان من طرازٍ جديد من الملوك السومريين، كان «ابن أوروك، الثور النطوح. الذي يمضي في المقدّمة كما يليق بالقائد، ويسير أيضاً في المؤخّرة كرجل مؤتمن. كصخرة جبارة يصدّ عن رجاله، وكموج الطوفان الصاخب يهدم الأسوار الصماء»(٤)

على الرغم من شغفه بأوروك، كان شين إيقي معترفاً ومُقرّاً بأن في الحضارة ما يدعو إلى السخط والاستياء. بدأت الأشعار برواية قصة جلجامش فور موته، ولأنّها حكايات بدائية، فالروايات الأولى عن جلجامش كانت تبرر رحلة البطل(٥)، إلا أنها كانت في الوقت نفسه تتصارع مع العنف البنيوي الذي لا مفر منه في الحياة الحضارية. فقد تضرّع المظلومون والفقراء والبؤساء من شعب أوروك إلى الآلهة لتمنحهم بعض الراحة من استبداد جلجامش:

«هو الراعي لأوروك المنيعة
كثور وحشي عالياً يرفع رأسه
ماضٍ في مظالمه ليل نهار
هو راعينا القوي الوسيم الحكيم
لا يترك جلجامش بكراً لأمها
ولا ابنة لمحارب أو صفية لنبيل»(٦)

ربما كان هؤلاء الشبان مجنّدين في فرق العمال التي أعادت بناء سور المدينة(٧) فالحياة المدنية والحضارية لم تكن ممكنة من دون استغلالٍ عديم

---

(٤) Ibid., tablet I, pp. 29-34 (Mitchell's emphasis).

(٥) تعود النصوص الموجودة الأولى إلى أواخر الألفية الثالثة قبل الميلاد، وقد جمعت الملحمة البابلية القديمة هذه النصوص في عمل واحد (عام ١٧٠٠ق.م). وتُعدّ قصيدة شين إيقي (١٢٠٠ق.م.) النسخة المرجعية التي تعتمد عليها معظم الترجمات الحديثة.

(٦) *Gilgamesh,* Standard Version, tablet I, pp. 67-69 (trans. Mitchell).

وعدّله:

Andrew George, trans., *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem in Akkadian and Sumerian* (London: Oxford University Press, 1999).

(٧) George, trans., Ibid., p. xlvi.

الضمير للأغلبية العظمى من سكان الحضارة. عاش جلجامش والنخبة الأرستقراطية السومرية في عظمة لا مثيل لها، بينما لم تجنِ جماهير الفلاحين في هذه الحضارة سوى البؤس والظلم.

يبدو أن السومريين كانوا أوّل من استغلّ فائض الزراعة التي ينتجها المجتمع لخلق طبقة حكم ثرية ذات امتيازات خاصة، وهو الأمر الذي ما كان له أن يتم من دون استعمال القوة. المستوطنون المغامرون كانوا أوّل من جرّ المياه إلى السهول الخصبة بين دجلة والفرات قرابة العام ٥٠٠٠ ق. م[٨] كانت الأرض مجدبة وغير صالحة للزراعة، ولذلك فقد صمموا نظاماً للري يتحكّم ويوزّع مياه الثلوج التي كانت تذوب فوق رؤوس الجبال وتفيض على السهول كل عام. كان هذا الإنجاز فائقاً وغير عادي في تلك الحقبة من التاريخ، فالقنوات والخنادق المائية كانت بحاجة إلى التخطيط والتصميم، ومن ثَمّ إلى الصيانة، وكل هذا بحاجة إلى عمل تعاوني، كما أن المياه كانت تُوزّع بشكل عادل على المجتمعات المتنافسة. ربما بدأ نظام الري بنموذج مصغّر، لكنه سرعان ما أدّى إلى تحوّل دراماتيكي في الإنتاج الزراعي، ومن ثَمّ إلى انفجار سكاني[٩] فمع عام ٣٥٠٠ ق.م بلغ عدد سكان سومر نصف مليون إنسان، وكان هذا العدد بحاجة ماسّةٍ إلى قيادة قويّة، ولكن السؤال عن سبب تحوّل هؤلاء الفلاحين البسطاء إلى سكان للمدن يبقى محلّاً لنقاشات لا تنتهي؛ غير أن مجموعة من العوامل المتداخلة التي تبادلت تعزيز بعضها البعض أسهمت في هذا التحوّل: النمو السكاني، والخصوبة الزراعية التي ليس لها مثيل، والصناعة الثقيلة اللازمة لمشاريع الري ـ إضافة إلى الطموح الكبير ـ كانت كلها عوامل أسهمت في ولادة نوع جديد من المجتمع[١٠]

ما نعرفه بشكل مؤكد، أنه في نحو عام ٣٠٠٠ ق.م، كانت هناك اثنتا

---

(٨) John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 126-130, and Robert L. O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 88-89.

(٩) Robert McCormick Adams, *Heartland of Cities. Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981), pp. 60 and 244, and William H. McNeill, *Plagues and People* (London: Penguin Books, 1994), p. 47.

(١٠) McNeill, Ibid., pp. 54-55.

عشرة مدينة في بلاد مابين النهرين الخصيبة، كانت كلّ مدينة منها تعتمد على المنتوج الزراعي الذي ينتجه المزارعون في الأرياف المحيطة بالمدينة. وهؤلاء المزارعون كانوا يعيشون حياةً أقرب إلى الكفاف. كانت قرية ملزمة بأن تجلب كامل محصولها إلى المدينة التي تتبع لها؛ حيث يقوم المسؤولون بتخصيص جزء من المحصول لإطعام مزارعي المدينة وما حولها، أما باقي المحصول الباقي فقد كان يخزّن في معابد المدينة للطبقة الأرستقراطية. بهذه الطريقة، كان ثمة عدد قليل من الأسر الكبيرة، بمساعدة طبقة من الخدم ـ البيروقراطيون، والجند، والتجار، وخدم المنازل ـ يحظون بما يقرب من نصف إلى ثلثي الدخل العام[11] وقد استعملت هذه الطبقة فائض الإنتاج لتعيش نمطاً مختلفاً تماماً من الحياة، متفرّغةً للسعي خلف أمور عديدة تعتمد على توفر وقت الفراغ والثروة. وقد قامت هذه الطبقة بصيانة مشاريع الري، إضافة إلى الحفاظ على درجة من حكم القانون والنظام. كانت جميع الدول ما قبل الحديثة تخشى الفوضى، فالإخفاق في إنتاج المحاصيل الزراعية لسنة واحدة، بسبب الجفاف أو الاضطراب الاجتماعي، كان يعني آلاف الموتى، ولذلك فقد كانت النخبة الحاكمة تقنع نفسها أنّ هذا النظام مفيد لجميع السكان على السواء. إلا أن سرقة محاصيل المزارعين، تبقى أفضل بعض الشيء من العبودية: فأعمال الحراثة الشاقة، والحصاد، وحفر قنوات الري، التي كان يقوم بها العبيد بالقوة والإكراه وهم في حالة من المهانة والفقر الشديديْن، كانت تستنزف شريان حياتهم، وكانوا يُعاقبون، إذا ما فشلوا في إرضاء مراقبيهم ومرؤوسيهم، بكسر أرجل ثيرانهم وقطع أشجار زيتونهم[12] لقد تُرك هؤلاء المستعبدون كحطامٍ يشهد على محنتهم. بهذه الكلمات رُثي المزارع: «الرجل الفقير الميت خيرٌ من الفقير الحيّ»[13]، يقول المزارع شاكياً: «أنا فرس أصيل غير أني مُقيّدٌ،

(11) Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill, NC; London: UNC Press Books, 1966), p. 228.

(12) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization,* completed by Erica Reiner, rev., ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977), pp. 82-83, and O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War,* pp. 93-95.

(13) Samuel N. Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of the Spiritual and Literary Achievement of the Third Millennium BC* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1944), p. 118.

وعلي أن أجر العربة وأحمل الأعشاب والقش»[١٤]

سومر، هي من ابتكرت نظام العنف البنيوي، والذي ساد في جميع الدول الزراعية إلى الفترة الحديثة، حين لم تعد الزراعة هي الدعامة الرئيسة للحضارة[١٥] هذه التراتبية الصارمة (الهيراركية) في النظام رمزت إليها الزقّورات [الأهرام الرافدية] وبرج بابل العملاق واللذين يعدّان السمتين المميّزتين لحضارات ما بين النهرين: المجتمع السومري كان مقسّماً إلى طبقات ضيقة، وفي قمّة هذه الطبقات كانت الطبقة الأرستقراطية، وكل إنسان في تلك الحضارات كان يُنظر إليه بحسب موقعه من سلم الطبقات هذا[١٦] مع ذلك، فإن المؤرخين يحاججون أنه لولا هذه التراتبية الطبقية الظالمة في النظام الاجتماعي لما أمكن أن تتطوّر الفنون والعلوم التي جعلت التقدّم ممكناً. فالحضارة تحتاج دوماً إلى طبقة متفرّغة وثرية تقوم بصقلها وتطويرها، وإنجازاتنا الأروع عبر آلاف السنين بُنيت على أكتاف المزارعين المقهورين. وليس ثمة جدال في أنّ السومريين عندما اخترعوا الكتابة فإنهم كانوا يهدفون إلى زيادة الضبط والتحكّم في المجتمع.

ما الدور الذي أدّاه الدين في هذا الاضطهاد الظالم؟

لقد طوّرت كل الجماعات السياسية أيديولوجيات تجعل مؤسساتها تبدو جزءاً من النظام الطبيعي كما تنظر إليه هذه الجماعة السياسية[١٧] فالسومريون عرفوا أنّ الأرض التي تقف عليها تجربتهم الحضارية هشة وسهلة الكسر، فأبنيتهم المبنية من الآجر كانت بحاجة إلى صيانة دائمة، وكان نهرا دجلة والفرات يفيضان باستمرار ويخرّبان المحاصيل ويُفلسان الميزانية، كما أنّ الأمطار الغزيرة كانت تحوّل حقولهم إلى برك من الطين، وكانت العواصف قادرة على تدمير مبانيهم وقتل ماشيتهم. غير أنّ الأرستقراطيين السومريين كانوا قد بدؤوا بدراسة علم الفلك، واكتشفوا الأنماط المنتظمة

---

(١٤) المصدر نفسه، ص١١٩.

(١٥) Norman K. Gottwald, *The Politics of Ancient Israel* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001), pp. 118-119.

(١٦) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 91-92.

(١٧) Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, translated by Alf Hiltebeitel (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1969), p. 3.

لحركة الأفلاك السماوية. وقد تعجّبوا من الطريقة التي تقوم فيها عناصر العالم الطبيعي بالعمل المشترك للحفاظ على نظام الكون واستقراره، واستنتجوا أن الكون نفسه لا بد من أن يكون دولة من نوع خاص، حيث تُخصص وظيفة خاصة لكل شيء، وفكروا في أنهم لو صمّموا مدنهم على غرار النظام السماوي، فإن مجتمعهم سيكون متناغماً مع طريقة عمل الكون، وسيُكتب له الازدهار والبقاء(١٨)

كانت هذه الدولة الكونية، أو مملكة الكون، كما اعتقد السومريون، تُدار من قبل الآلهة، الذين لم يكونوا مفارقين للقوى الطبيعية ولا منفصلين عنها، ولم تكن لدى السومريين فكرة عبادة «الله» المفارق كما وُجدت في اليهودية والمسيحية والإسلام. لم تكن هذه الآلهة تتحكّم في الأحداث، وإنما كانت مرتبطة بالقوانين نفسها التي تحكم الإنسان والحيوان والنبات، ولم يكن ثمة فاصل أو هوة أنطولوجية بين الإنسان والمقدّس؛ فجلجامش كان ثلثه بشرياً، وثلثاه إلهياً(١٩) «الأنوناكي» (الآلهة الأعظم)، كانوا أرستقراطيين ذوي نفوس سماوية في اعتقادهم، وكانوا أكثر فعالية وكمالاً من البشر، وهم يختلفون عن البشر في أمر واحد، وهو أنّهم خالدون. تخيّل السومريون هذه الآلهة على أنها مشغولة بالتخطيط للمدن والريّ والحكم، كما كانوا هم أنفسهم. كان «آنو»، إله السماء، يحكم دولته النموذجية من قصره في السماء، إلا أنّ حضوره كان أيضاً يُستشعر في كل سلطان الأرض. «إنليل»، إله العواصف، لم يكن يظهر في العواصف الهائجة في بلاد ما بين النهرين فحسب، وإنما في كل أنواع القوة الإنسانية والعنف أيضاً كان إنليل كبير مستشاري آنو في مجلس الآلهة (والذي قام السومريون بتأسيس مجلسهم على غراره)، و«إنكي» الذي قام بنقل الفنون الحضارية إلى البشر كان وزير زراعة آنو.

تعتمد كل دولة ـ حتى دولنا العلمانية ـ على أسطورة تُعرّف طبيعة وجودها ومهمّتها وقد فقدت مفردة «أسطورة» قوتها في الفترة الحديثة

---

(١٨) Thorkild Jacobsen, "The Cosmos as State," in: Henri Frankfort [et al.], eds., *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946), pp. 148-151.

(١٩) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet I, p. 48.

وأصبحت تحمل دلالة «شيء غير صحيح ولم يحدث أبداً». ولكن الأساطير في العالم ما قبل الحديث كانت تعبّر عن حقيقة أبدية، بدلاً من الحقائق التاريخية المؤقتة، وتقدّم مخططاً لما يجب عمله في الحاضر[٢٠] وعلى الرغم من أنّ علماء الآثار والمؤرّخين يرون أن أساطير السومريين في تلك اللحظة المبكرة من التاريخ لا تنقل الوقائع التاريخية والاجتماعية بصدق، فإنّ الأساطير التي حفظها السومريون بالكتابة هي الطريقة الوحيدة التي تسمح لنا بالدخول إلى عقولهم. فبالنسبة إلى رواد الحضارة هؤلاء، كانت أسطورة الدولة السماوية تدريباً على ممارسة السياسة في مجتمعهم.

لقد عرف السومريون أن مجتمعهم الطبقي المتراتب كان افتراقاً مفجعاً عن النموذج الزراعي الذي ساد لفترة سحيقة من الزمن، ولكنهم كانوا مقتنعين بأنّ هذا النظام الجديد مغروس في طبيعة الأشياء، بل وأنّ الآلهة كانت تقف وراءه. فالآلهة التي عاشت في مدن بلاد ما بين النهرين، قبل وجود الإنسان بكثير، كانوا يزرعون طعامهم بأنفسهم ويديرون نظام الري[٢١] وبعد الطوفان الكبير، انسحب الآلهة من الأرض نحو السماء، وعيّنوا الأرستقراطيين السومريين ليحكموا المدن نيابةً عنهم، فاستجاب الأرستقراطيون لطلب آلهتهم المقدّسة، ولم يكن للطبقة الحاكمة رأي أو خيار في هذا الأمر.

كانت الترتيبات السياسية للسومريين، تبعاً لمنطق الفلسفة الخالدة، تُحاكي ترتيبات الآلهة، والذين كانوا في اعتقاد السومريين يسمحون للمدن السومرية الهشّة أن تتشارك في قوة المملكة الإلهية. كان لكل مدينة إلهها الذي يرعاها، وكانت شؤون المدينة تُدار كما لو أنها ملكيّة خاصة لهذا الإله[٢٢] مُمثّلاً بتمثال من الحجم الطبيعي، كان الإله الحاكم يعيش في المعبد الرئيس مع عائلته ومدبري منزله من الخدم والعبيد المقدّسين، وكان

---

(٢٠) لقد توسّعت في مناقشة هذه الفكرة، في:

Karen Armstrong, *A Short History of Myth* (London: Canongate Books, 2005).

(٢١) Jacobsen, "The Cosmos as State," pp. 145-148 and 186-197, and George, trans., *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem in Akkadian and Sumerian,* pp. xxxvii-xxxviii.

(٢٢) Jacobsen, Ibid., pp. 186-191; Tammi J. Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2011), pp. 66-79, and George, trans., Ibid., pp. xxxviii-xxxix.

كلّ منهم مصوّراً في تمثال يسكن في جناح من غرف المعبد، وكانت الآلهة تُطعم وتُكسى وتُسلى بطقوس خاصة ومدروسة، كما كان كلّ معبد يمتلك أراضيَ زراعية شاسعة وقطعاناً كبيرة من الماشية.

كان كل شخص داخل المدينة ـ الدولة، بغض النظر عن وضاعة المهمة التي يقوم بها، أو تقوم بها، مرتبطاً بخدمة المقدّس، سواء كان بالصلاة وأداء الطقوس للآلهة، أو بالعمل في مصانع الجعة، أو في المصانع والورش، وسواءً كان يكنس أضرحة الآلهة، أو يرعى الماشية أو كان لحّامها، أو كان يخبز الخبز للآلهة، أو يصنع الملابس لتماثيلهم. لم يكن هناك شيء علماني بشأن دول بلاد ما بين النهرين، كما لم يكن هناك شيء فردي في الدين. كانت تلك الدولة دينية (ثيوقراطية) حيث كان لكل شخص ـ من أعلى الأرستقراطيين إلى أدنى الحرفيين ـ عمله المقدّس.

كان الدين في بلاد الرافدين شأناً جماعياً بالأساس؛ فالرجال والنساء لم يكونوا يبحثون عن لقاء شخصي بالمقدّس في قلوبهم كأفراد، وإنما، في المقام الأوّل، في مجتمع مقدّس. لم يكن للدين ما قبل الحديث وجود مؤسساتي منفصل عما سواه، وإنما كان جزءاً لا يتجزّأ من الترتيبات السياسية والاجتماعية والمحليّة للمجتمع، يوفر لها نظاماً شاملاً من المعنى. كما أنّ أهداف الدين وطقوسه ولغته كانت مشروطة هي الأخرى بالاعتبارات الدنيوية. قدّمت بلاد ما بين النهرين نموذجاً اجتماعياً مختلفاً، فالممارسة الدينية في تلك المجتمعات تشكّل القطب النقيض لمفهومنا الحديث عن «الدين» كتجربة روحيّة شخصية، كان «الدين» بشكل أساس سعياً سياسياً، وليس لدينا أيه شواهد عن وجود أشكال من العبادة الشخصية[٢٣] معابد الآلهة لم تكن فقط أماكن للعبادة، بل كانت تحمل قيمة مركزية للاقتصاد، لأن فائض الإنتاج الزراعي كان يخزّن فيها لم يكن لدى السومريين مفردة تقابل «الكاهن»: الأرستقراطيون الذين كانوا هم أيضاً بيروقراطيي المدينة وشعراءها وعلماء فلكها، تولّوا على نحو رسمي وظيفة الطائفة الدينية، وكانت كل الأنشطة ـ والسياسية بخاصةٍ ـ مقدّسة بالنسبة إليهم.

لم يكن هذا النظام الدقيق ببساطة تبريراً مخادعاً للعنف البنيوي للدولة،

---

(٢٣) Schneider, Ibid., p. 5, and Jacobsen, Ibid., p. 203.

وإنما كان في المقام الأوّل محاولة لاستثمار التجربة الإنسانية الجرئية والإشكالية في سعيهم لإيجاد المعنى. كانت المدينة إحدى أعظم إنجازات الإنسانية: المصطنعة، والمعتمدة على المؤسسات الإكراهية! الحضارة دوماً بحاجة إلى التضحيات، ولذلك أقنع السومريون أنفسهم أن الثمن الذي يدفعونه بإرهاق المزارعين ضروري ويستحق قيمته في نهاية المطاف. وبادّعائهم أنّ نظامهم غير المنصف يتناغم مع القوانين الأساسية للكون، كان السومريون يعبّرون عن نظام سياسي لا يرحم بمصطلحات أسطورية.

يبدو أنّ هذا النظام كان قانوناً عاماً صارماً، لأننا لا نجد بديلاً منه، فمع نهاية القرن الخامس عشر الميلادي، كانت الحضارات الزراعية قد تأسست في الشرق الأوسط، وفي جنوب وشرق آسيا، وفي شمال أفريقيا وأوروبا، وفي كلّ واحدة من هذه الحضارات ـ سواء في الهند أو روسيا أو تركيا أو منغوليا أو في بلاد الشام أو الصين أو في اليونان أو اسكندنافيا ـ كان الأرستقراطيون يستغلون الفلاحين كما فعل السومريون. كان من المستحيل إجبار المزارعين على إنتاج فائض اقتصادي، من دون العنف الذي مارسه الأرستقراطيون، ذلك أنّ التعداد السكاني كان سيزداد تبعاً للزيادة في الإنتاج. وسيبدو بغيضاً لنا أن نعرف أنّ الطبقة الأرستقراطية قامت، عبر إكراه الجماهير على العيش قريباً من الكفاف، بإبقاء النمو السكاني في الحدّ المقبول ومن ثُمَّ جعل التقدّم ممكناً. لو لم يؤخذ فائض الإنتاج من المزارعين، ما كان من الممكن أن يكون هناك مصدر اقتصادي لدعم التقنيين، والعلماء، والمخترعين، والفنانين، والفلاسفة الذين جلبوا أخيراً حضارتنا الحديثة إلى الوجود[٢٤] وكما أشار راهب الترابيست (Trappist) الأمريكي توماس ميرتون (Thomas Merton)، فإننا جميعاً، الذين استفدنا من نظام العنف، متورطون في المعاناة التي لحقت بالغالبية العظمى من الرجال والنساء لأكثر من خمسة آلاف عام[٢٥] أو كما يعبّر عن ذلك الفيلسوف والتر بنيامين (Walter Benjamin): «ليس هناك وثيقة عن الحضارة ليست في

(٢٤) John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, 2nd ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction Books, 1997), pp. 15-16 and 107.

(٢٥) Thomas Merton, *Faith and Violence* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1968), pp. 7-8.

الوقت نفسه وثيقة عن البربرية»[٢٦]

رأى حكام الدول الزراعية في الدولة ملكيتهم الخاصة التي يحقّ لهم أن يستغلوها لزيادة ثرائهم الخاص، ولا توجد لدينا شواهد تاريخية تدلّ على أنهم شعروا بأية مسؤولية تجاه مزارعيهم[٢٧] لقد اشتكى شعب جلجامش في الملحمة «المدينة ملكه هو الملك، ويفعل ما يشاء» ولكنّ الدين السومري لم يؤيد هذا الظلم تماماً، فعندما سمعت الآلهة هذه الشكوى المتألمة، توجّهوا بالقول إلى آنو: «جلجامش النبيل والرائع كما هو، لكنه تجاوز كلّ الحدود، والناس يُعانون استبداده هل هذه هي الطريقة التي تريد أن يحكم بها ملكك؟ هل يجب أن يعامل الراعي رعيّته بهذه الوحشية؟»[٢٨] هزّ آنو برأسه أسفاً، غير أنه لم يستطع أن يغير النظام.

تتحدّث القصيدة السردية والملحمية لـ«أتراحسيس» (١٧٠٠ ق.م) عن الفترة الأسطورية؛ عندما كانت الآلهة تعيش في بلاد ما بين النهرين وكانت الآلهة، بدلاً من البشر، تقوم بالعمل الذي تعتمد عليه الحضارة[٢٩] يشرح الشاعر أن «الأنوناكي»؛ الآلهة الأرستقراطية، أجبروا «الإيغيغي»، الآلهة الصغيرة في الطبقة الدنيا، على حمل عبء هائل: لثلاثة آلاف سنة، كانوا يحرثون الحقول ويحصدون الزرع ويحفرون قنوات الري، بل إنّهم قاموا بشق مجرى نهري دجلة والفرات. «كانوا يتأوّهون ليلاً ونهاراً ويلومون بعضهم البعض» ولكن «الأنوناكي» لم ينتبهوا أو يلاحظوا ذلك[٣٠] وأخيراً، اجتمعت الجماهير والحشود الغاضبة خارج قصر «إنليل» وهتفت: «كل واحد منا، نحن الآلهة، قد أعلن الحرب» بكوا وقالوا: «العبء ثقيل، ويقتلنا

---

(٢٦) Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in: Walter Benjamin, Harry Zorn and Hannah Arendt, *Illuminations* (London: Pimlico, 1999), p. 248.

(٢٧) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons (New York: Free Press, 1947), pp. 341-348.

(٢٨) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet I, pp. 80 and 82-90.

(٢٩) Atrahasis I,i, in: *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, edited and translated with an introduction and notes by Stephanie Dalley, rev. ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1989), p. 10.

[يمكن الاطلاع على نصّ ملحمة أتراحسيس بالعربية، انظر: سعيد الغانمي، **أترا ـ حسيس: ملحمة الخلق والطوفان** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)].

(٣٠) Ibid.

جميعاً!»[٣١] «إنكي»، وزير الزراعة، اتفق معهم، فالنظام قاسٍ وغير محتمل، و«الأنوناكي» كانوا مخطئين بتجاهلهم لمعاناة «الإيغيغي»: «كان عملهم شاقّاً جداً، وعناؤهم كبيراً! فكل يوم تضجّ الأرض، وإشارات الإنذار بالخطر واضحة بما فيه الكفاية!»[٣٢]

لكن إن لم يقم أحد بالعمل الإنتاجي فإن الحضارة ستنهار، ولذلك فقد طلب «إنكي» من الآلهة الأم أن تخلق الإنسان ليحلّ محلّ «الإيغيغي»[٣٣] لم تشعر الآلهة بالمسؤولية تجاه معاناة البشر الذي يعملون لأجلهم، ولم تكن الآلهة تسمح بأن تؤثّر جماهير الكادحين في امتيازات الآلهة الخاصة، فعندما ازداد عدد البشر إلى درجة أن ضجيجهم لم يعد يسمح للآلهة بالراحة أو النوم، قرر الآلهة أن يهلكوا البشر بالطاعون، والقصيدة تصوّر معاناة البشر تصويراً حيّاً

«غابت ملامحهم من شدة الجوع وأصبحوا غير معروفين

وأصبحت وجوههم خضراء.

أصبحت سيقانهم الطويلة قصيرة.

يروح الناس ويجيئون في الدرب منحنيي الظهور.

كانت الابنة ترصد عودة أمها بيد أن الأم لم تفتح لابنتها الباب.

كان الأهل يضعون على المائدة لحم ابنتهم. كما يتغذون بلحم ولدهم.

لقد أمسى وجه البشر وكأنه مطلي بمطاط الموت»[٣٤]

ولكن مرّة أخرى لم تكن قسوة الأرستقراطية بمنأى عن النقد. فـ «إنكي» الذي تصفه الملحمة بأنّه «بعيد النظر»، تحّدى بشجاعة الآلهة الباقية، مذكّراً إياهم بأن حياتهم تعتمد على حياة عبيدهم البشر[٣٥] ووافقه الأنوناكي على

(٣١) Ibid., I, iii, p. 12.
(٣٢) Ibid., p. 14.
(٣٣) Ibid.
(٣٤) Ibid., II, iii, p. 23.
(٣٥) Ibid., III, vii, p. 28.

مضض، وعَفَوا عن البشر عائدين إلى فردوسهم السماوي الهادئ. بهذه الطريقة تعبّر الأسطورة عن الحقيقة الاجتماعية القاسية: أصبحت الهوة بين النبلاء والمزارعين كبيرة بالقدر الذي يجعل كلّاً منهم يعيش في عالمٍ منفصل تماماً عن الآخر.

يبدو أن ملحمة أتراحسيس كُتبت ليرويها العامة، ويبدو أن القصة حُفظت أيضاً بشكل شفهيّ[٣٦]، وبقيت أجزاء متفرقة من هذه القصة تُروى لآلاف السنين، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن هذه القصة كانت معروفة على نطاق واسع[٣٧] وإذا كانت الكتابة قد اخترعت في الأساس لخدمة العنف البنيوي لدولة سومر، فإنّ الكتابة بدأت تسجّل بعض القلق الذي عبّر عنه مفكرو الطبقة الحاكمة، والذين لم يجدوا حلّاً لمعضلة الحضارة، بيد أنّهم، على الأقل، حاولوا النظر بشكل مباشر إلى المشكلة. وعلينا أن نتوقّع أنّ يكون آخرون ـ كالأنبياء، والحكماء، والصوفيين ـ قد رفعوا أصواتهم احتجاجاً، وحاولوا أن يقترحوا طرقاً أكثر عدالة لحياة البشر بشكل مشترك.

تقع أحداث ملحمة جلجامش في منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد، عندما كانت دولة سومر تتسم بالطابع العسكري، وتقدّم الملحمة صورة العنف العسكري كسمة مميّزة للحضارة[٣٨] وعندما تضرّع البشر للآلهة لمساعدتهم، حاول آنو تخفيف معاناتهم عبر خلق ندّ لجلجامش، ليحاربه ويكبح شيئاً من عدوانه المفرط. وعندئذ خلقت الآلهة الأم أنكيدو، الرجل البدائي. كان أنكيدو ضخماً، كثيف الشعر، ويمتلك قوّة خارقة، لكنه يمتلك في الآن ذاته قلباً طيباً، وروحاً عطوفة، ويتجوّل بسعادة مع الحيوانات آكلة العشب ليحميها من الصيادين. ولكن، كان على أنكيدو، لتحقيق خطّة آنو، أن يتحوّل من بربري مسالم إلى شخص متحضّر عدواني. ولأجل ذلك أُوكلت للكاهنة شامهات مهمّة تعليمه، وتعلم أنكيدو، تحت توجيهها، التفكير والكلام المفهوم وطريقة أكل البشر؛ وقص شعره، و«مسح جسده بالزيت فصار بشراً، ووضع على جسده عباءة، فبدا رجلاً مثل

---

(٣٦) Wilfred G. Lambert and Alan R. Millard, *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 31-39.

(٣٧) Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, p. 45.

(٣٨) Keegan, *A History of Warfare*, p. 128.

المحاربين»[٣٩] كان رجل الحضارة رجل الحرب بالأساس، المفعم بالتستوستيرون. عندما ذكرت شامهات قوة جلجامش العظيمة، شحب أنكيدو وامتلأ بالغضب. وقال لها باكياً وهو يدّق صدره: «خذيني إلى جلجامش وسأصرخ في وجهه: أنا الأقوى، أنا من سيغيّر نظام الأشياء، من ولد في البراري هو الأقوى!»[٤٠] بعد أن حدّق كلّ من هذين الرجلين القويين في عيني الآخر، ابتدأ القتال سريعاً بينهما في شوارع أوروك، واشتبكت أطرافهما المتعاركة فيما يشبه العناق الحميمي، وعندما هدأ غضبهما قبّلا بعضهما بعضاً وأصبحا صديقين[٤١]

في تلك الفترة، كان أرستقراطيو سومر في بلاد ما بين النهرين قد بدؤوا بزيادة دخلهم عن طريق المعارك، ففي الحادثة التالية من القصة، يعلن جلجامش أنه سيقود بعثة حربية من خمسين رجلاً إلى غابة الأرز التي يحميها التنين المخيف حواوا ليجلب معه الخشب الثمين إلى سومر. ويبدو أنه بسبب حملات مشابهة للنهب، قامت مدن بلاد ما بين النهرين بالسيطرة على المرتفعات الشمالية الغنية بالبضائع الثمية المفضّلة لدى الأرستقراطيين[٤٢] كان التجار قد أوفدوا منذ أمد إلى أفغانستان، ووادي السند، وتركيا ليجلبوا الخشب والمعادن القاعدية والمعادن النادرة، والأحجار الكريمة، وشبه الكريمة إلى سومر[٤٣] بالنسبة إلى الأرستقراطيين كما جلجامش كانت الطريقة النبيلة الوحيدة للحصول على هذه المصادر الشحيحة والنادرة هي القوة.

كان الأرستقراطيون، في تاريخ جميع الدول الزراعية، يتميّزون عن باقي السكان الباقين بقدرتهم على العيش من دون عمل[٤٤] شرح المؤرّخ الثقافي ثورشتاين فبلن (Thorstein Veblen) أنه في مجتمعات كهذه، «كان العمال مترابطين بالضعف والخضوع». والعمل، وحتى التجارة، لم تكن فقط

(٣٩) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet II, pp. 109-110 (George translation).

(٤٠) Ibid., tablet I, pp. 220-223 (George translation).

(٤١) Ibid., Yale tablet, p. 18 (George translation).

(٤٢) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 96-97.

(٤٣) A. Leo Oppenheim, "Trade in the Ancient Near East," *International Congress of Economic History*, vol. 5 (1976).

(٤٤) Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, p. 178.

«سيئة السمعة بل كانت مستحيلة **أخلاقياً** على الرجل النبيل الحر»[٤٥] ولأن الأرستقراطي يمتلك ميزة الاستيلاء بالقوة على فائض إنتاج المزارعين، «والحصولُ على البضائع بطرق أخرى غير الاستيلاء عليها، يعتبر بالنسبة إليه عملاً لا معنى له»[٤٦]

بناء على ذلك، لم تكن السرقة المنظمة عند جلجامش ولا المعارك عملاً نبيلاً فحسب بل عملاً أخلاقياً أيضاً، لا تقوم فقط بزيادة ثرائه الشخصي بل تفيد البشرية. ولذا فإنّ جلجامش يعلن بثقة «إلى أن أصل إلى غابة الأرض، إلى أن أقتل حواوا الرهيب، فأمحو عن الأرض الشر»[٤٧] بالنسبة إلى المحارب، العدو دوماً هو وحش وقبيح ونقيض لكل ما هو خير، غير أن الملحمة ترفض أن تضفي أي شرعية دينية أو أخلاقية على هذه الحملة العسكرية، فالآلهة ترفضها بشدّة، إنليل هو من وضع حواوا ليحمي الغابة ضد أي هجوم لنهبها؛ أُمّ جلجامش الإلهة «نينسون»، أصابها الرعب من الفكرة ولامت شمش، إله الشمس وراعي جلجامش، لزرعه هذه الفكرة المروعة في عقل ابنها، ولكنها حين سألت شمش تبيّن لها أنه لا يعرف شيئاً عن هذا الحدث.

حتى أنكيدو عارض الحرب في البداية، وقال لجلجامش إنّ حواوا ليس وحشاً؛ بل هو ينفذ مهمة سليمة بيئياً كلّفه بها إنليل، وكان خائفاً من وظيفته الحربية، إلا أن جلجامش كان معمياً بميثاق الشرف الأرستقراطي[٤٨] وقال لأنكيدو: «لا تتحدث يا صديقي كإنسان ضعيف»، ومن ثَمّ تهكّم على أنكيدو: «إذا متُّ في الغابة في هذه المغامرة العظيمة، فلا تكن خجلاً عندما يقول الناس «جلجامش مات كبطل في محاربة الوحش حواوا، وأين كان أنكيدو حينها؟ كان في بيته آمناً!»»[٤٩] لم تكن الآلهة هي التي قادت جلجامش إلى المعركة ولا حتى الجشع، بل كان الكبرياء، الهاجس الذي

---

(٤٥) Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1973), pp. 41 and 45 (my emphasis).

(٤٦) المصدر نفسه، ص٣٠.

(٤٧) *The Epic of Gilgamesh,* Yale Tablet, p. 97 (Standard Version), tablet III, p. 54 (Mitchell translation).

(٤٨) Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires,* pp. 170-172 and 346.

(٤٩) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet II, p. 233, Yale Tablet, pp. 149-150.

يجمع المجد العسكري والرغبة في الذكر بعد الموت بالشجاعة والجرأة، «نحن رجال فانون» هكذا كان يُذكّر أنكيدو:

«الآلهة هم الخالدون في مرتع شمش

أما البشر فأيامهم معدودة

وكل ما يفعلونه هو قبض الريح

أراك خائفاً من الموت وما زلنا هنا

فأين ضاعت منك القوة العظيمة؟

سأقطع أشجار الأرز وأقتل حواوا

سأحفر لنفسي إسماً خالداً»(٥٠)

لامت أُمّ جلجامش «قلبه الذي لا يهدأ» على هذا المشروع المتهور وغير الحكيم(٥١) بالنسبة إلى الطبقة الأرستقراطية التي كانت تمتلك الكثير من الوقت في يديها؛ كان جمعُ الإيجارات، والإشراف على نظام الري هو نوع من العمل الذي يدربّهم كي يصبحوا صيادين مقدامين. والقصيدة الملحمية تشير إلى أن الشباب كانوا بالفعل يشعرون بالغضب إزاء تفاهة الحياة المدنية والتي، كما يصفها كريس هدجز (Chris Hedges)، ستقود عدداً منهم إلى البحث عن المعنى في ساحة المعركة.

النتيجة في النهاية تراجيدية، ففي المعركة، هناك دوماً لحظة من الواقعية المرعبة التي تخترق هالة السحر(٥٢) تحوّل حواوا إلى وحش عقلاني، وتضرّع للحفاظ على حياته وعرض على جلجامش وأنكيدو كل الخشب الذي يريدانه، إلا أنهما قاما على الرغم من ذلك بتقطيعه إرباً تساقط بعد ذلك مطر ناعم من السماء وكأنّ الطبيعة كانت حزينة لأجل هذا الموت الذي لا معنى له(٥٣) أظهرت الآلهة سخطها على الحملة العسكرية واستياءها منها،

---

(٥٠) Ibid., pp. 185-187 (Mitchell's emphasis).

(٥١) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), tablet III, p. 44.

(٥٢) Chris Hedges, *War Is a Force That Give Us Meaning* (New York: Anchor Books, 2003), p. 21.

(٥٣) *The Epic of Gilgamesh,* Yale tablet, p. 269.

بإهلاك أنكيدو بمرض مشؤوم، وأُجبر جلجامش على مواجهة فنائه بنفسه. لم يتمكن جلجامش من استيعاب تبعات المعركة، فأدار ظهره للحضارة، وانطلق متجوّلاً بشعره غير المحلوق عبر البريّة حتى نزل إلى العالم السفلي بحثاً عن ترياق للموت. وأخيراً أنهكه التجوُّل واستسلم، وكان عليه أن يقبل بحدود قدرته البشرية ويعود إلى أوروك. وحين وصل إلى أطراف المدينة، لفت انتباه مرافقه إلى سور المدينة العظيم وقال: «لاحظ الأرض التي تحيط بأشجار النخيل، والحدائق، والكروم، والقصور والمعابد الفخمة، والأسواق والمتاجر، والبيوت، والساحات العامة»[٥٤] سوف يموت جلجامش، لكنه سيحقق خلوداً من نوع آخر، من خلال غرسه لحياة مدنية وحضارية، وسيبتهج لأن البشر سيتمكنون من اكتشاف أبعاد جديدة من الوجود. كان السور الشهير الذي بناه جلجامش سبباً أساسياً لبقاء أوروك آنذاك، فبعد قرون من التعاون والسلام بين المدن ـ الدول السومرية، اشتعلت الحروب فيما بينها فما الذي أدى إلى هذا التطور المأساوي؟

لم يكن كلّ من في الشرق الأوسط يطمح إلى الحضارة: فالرعاة البدو فضّلوا أن يبقوا متجولين بحريّة في الجبال مع قطعان ماشيتهم. وفي بعض المرات كانوا جزءاً من المجتمع الزراعي، يعيشون على أطراف الأراضي الزراعية كي لا تفسد أغنامهم وماشيتهم المحاصيل الزراعية، ولكنهم تدريجياً بدؤوا يبتعدون أكثر فأكثر، حتى تخلوا تماماً عن تكاليف الحياة المستقرّة وانطلقوا في طريقهم المفتوح[٥٥] أصبح الرعاة في الشرق الأوسط مجتمعاً مستقلاً تماماً في بدايات ٦٠٠٠ ق.م، واعتقدوا أنهم سيستمرون في التجارة بالجلود ومشتقات الحليب مع المدن في مقابل الحبوب المختلفة[٥٦] لكنهم اكتشفوا أنّ الطريقة الأسهل للتعويض عن بهائمهم الضائعة هي سرقة قطعان الماشية من القرى القريبة ومن القبائل المنافسة لهم. هكذا، تحوّلت الحرب إلى معطى أساس لاقتصاد الرعي. وعندما بدأ الرعاة يتمدّنون، انتشرت الخيول والعربات بالرعاة في جميع أنحاء هضبة آسيا الداخلية. وفي بدايات

---

(٥٤) *The Epic of Gilgamesh* (Standard Version), XI, pp. 322-326.

(٥٥) Roger L. D. Cribb, *Nomads and Archaeology* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999), pp. 18, 136 and 215.

(٥٦) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 67-68.

الألفية الثالثة قبل الميلاد (٣٠٠٠ ق.م)، كان بعضهم قد وصل إلى الصين[٥٧] في ذلك الوقت كان الرعاة محاربين عتاة، مسلحين ومدرّعين بالأسلحة البرونزية، وبالعربات الحربية، والسهام والأقواس، التي كانت لها قوة قاتلة ودقيقة من مسافات بعيدة[٥٨].

الرعاة الذين استقروا في سهول القوقاز جنوب روسيا نحو سنة ٤٥٠٠ ق.م حملوا ثقافة مشتركة، وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم «آريا» (Arya) (والذي يعني: النبيل أو المُحترم)، ولكننا نعرفهم اليوم بـ«الهندو ـ أوروبيين» لأنّ لغتهم أصبحت الأساس لعدد كبير من الألسن الآسيوية والأوروبية[٥٩] قرابة العام ٢٥٠٠ ق.م، ترك بعض الآريين السهول وسيطروا على مساحات واسعة من آسيا وأوروبا، وأصبحوا أسلاف «الحيثيين» (Hittites)، و«الكلتيين» (Celts)، والإغريق، والرومان، والجرمان، والاسكندنافيين، والأنجلو ساكسون. كانت القبائل التي بقيت في القوقاز، خلال ذلك، تعيش معاً ـ ليس بسلام دوماً ـ وتتحدّث بلهجات مختلفة من اللسان الهندو ـ أوروبي البدائي إلى أن هاجرت هي الأخرى من السهول قريباً من سنة ١٥٠٠ ق.م، حيث استقرّ متحدثو «الآفستا» (الزند) (Avesta) في ما يعرف اليوم بإيران، بينما استعمر متحدثو السنسكريتية شبه القارة الهندية.

رأى الآريون أن حياة المحارب تتفوّق بلا حدود على الحياة الرتيبة والمملة من العمل المكرر في الحياة الزراعية. ولاحظ المؤرّخ الروماني «تاكيتوس» (Tacitus) (٥٥ ـ ١٢٠م) لاحقاً أن القبائل الجرمانية التي قابلها تفضّل «أن تتحدّى العدو وتنزف جروحها بشرف» على العمل الكادح في الحراثة والانتظار الممل لظهور المحصول: «لا بل، إنهم يعتقدون بالفعل أنه عمل ساذج ومدجّن أن يحصلوا بعرق الكدح على ما يمكنهم الحصول عليه بدمائهم»[٦٠] وكانوا، مثل الأرستقراطيين المتمدّنين، يحتقرون العمال،

---

(٥٧) Kwang C. Chang, *The Archaeology of Ancient China* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), pp. 152-154.

(٥٨) O'Connell, Ibid., pp. 77-78.

(٥٩) المصدر نفسه.

(٦٠) Tacitus, *Germania*.

ورد في:

Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, p. 178.

ويرون أن العمل هو علامة على النقص، وأنه لا يتفق مع الحياة النبيلة[٦١] وعلاوة على ذلك، كانوا يعتقدون أن نظام الكون («ريتا» (Rita)) كان قائماً فقط لأن الفوضى بقيت تحت مراقبة الآلهة العظيمة «ديفاس» (Divas) ـ «ميثرا» (Mithra)، «فارونا» (Varuna)، و«مازدا» (Mazda) ـ هذه الآلهة التي كانت في اعتقادهم تجعل الفصول تستمر في الدوران، وتحفظ الأجسام السماوية في مواقعها المناسبة، كما أنّها هي من تجعل الأرض صالحة للسكن. والكائنات البشرية يمكنها أيضاً أن تعيش بشكل مشترك وبطريقة منظّمة ومنتجة فقط إذا أُجبرت على أن تضحي بمصالحها الشخصية لأجل مصالح الجماعة.

يمكن العنف إذاً في قلب الوجود الاجتماعي، وفي معظم الثقافات القديمة كان يُعبّر عن هذه الحقيقة بطقوس سفك دم القرابين من الحيوانات، وكما كان الصيادون في عصور ما قبل التاريخ، كان الآريون يَعُون جيداً الحقيقة المأساوية بأنّ حياتنا تعتمد على إهلاك حيوات غيرنا من المخلوقات. وقد عبّروا عن هذه القناعة بقصة أسطورية لملك نبيل سمح لأخيه الكاهن أن يقوم بذبحه، ليجلب العالم المنظّم والمتقن إلى الوجود[٦٢] لم تكن الأسطورة أبداً قصة لحدث تاريخي، ولكنّها كانت دوماً تعبّر عن حقيقة أبدية تكمن في وجودنا اليومي، فالأسطورة تتحدّث دوماً عن الآن. أعاد الآريون كلّ يوم، رواية قصة الملك الذي ضحى بنفسه، عبر طقوس ذبح الحيوانات، ليذكّروا أنفسهم بالتضحية الواجبة على كلّ جندي ومحارب، والذي يضع حياته في الخطر ليحمي شعبه.

حاجج البعض بأنّ المجتمع الآري كان مسالماً بالأساس، وأنّه لم يلجأ إلى الحروب العدوانية حتى نهاية الألفية الثانية قبل الميلاد[٦٣]، إلا أنّ علماءَ آخرين لاحظوا أنّ التشبيهات بالأسلحة والاستعارات الحربية موجودة

---

(٦١) Veblen, *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*, p. 45.

(٦٢) Bruce Lincoln, "Indo-European Religions: An Introduction," in: Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, with foreword by Wendy Doniger (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), pp. 1-10.

(٦٣) Mary Boyce, "Priests, Cattle and Men," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 50, no. 3 (1987), pp. 508-526.

في النصوص القديمة والمبكرة للآريين[٦٤] القصص الأسطورية عن آلهة الحرب الآرية ـ إندرا (Indra) في الهند، وفيرثراغنا (Verethragna) عند الفرس، وهرقليس عند الإغريق، و«ثور» عند الاسكندنافيين ـ تتّبع نمطاً متشابهاً، ولذا يمكن الاستنتاج بأنّ المثال الحربي قد تطوّر حتماً في السهول القوقازية قبل أن ترتحل القبائل إلى مناطق متفرّقة. هذا المثال الحربي يتأسس على قصة البطل «تريتو» (Trito)، الذي كان قد استعاد قطيع الماشية قديماً وقاتل الأفعى ذات الرؤوس الثلاثة «سربنت» (Serpent) التي كانت تسكن الأراضي التي استولى عليها الآريون، تجرّأت سربنت على سرقة قطيع الماشية الذي يعود إلى الآريين. قتل تريتو الأفعى وأعاد الماشية، وتحوّلت رحلته إلى معركة كونية تستعيد نظام العالم، كما هي قصة الملك الذي ضحّى بنفسه[٦٥]

أعطى الدين الآري قيمة وشرعية فائقتيْن لما كان في الحقيقة عنفاً منظماً وسرقة منظّمة. في كل مرة انطلق فيها الآريون في غارة حربية، كان المحاربون يشربون جرعة من السائل المسكر المعصور من «سوما»، النبتة المقدّسة التي كانت تملؤهم بالنشوة المسعورة والاهتياج، كان هذا الطقس تقليداً لما قام به تريتو قبل مطاردة سربنت؛ وبهذه الطريقة كانوا يشعرون بالاتحاد مع البطل. أسطورة تريتو تعني ضمناً أنّ كل الماشية، وهي معيار الثراء في المجتمع الرعوي، هي ملك للآريين وأنّ البشر الباقين لا حقّ لهم في مصدر الثروة هذا لقد أُطلق على قصة تريتو لقب «الأسطورة الإمبريالية بامتياز» لأنها تقدّم تبريراً دينياً للحملات العسكرية التي قامت بها الجيوش الهندو ـ أوروبية في أوروبا وآسيا[٦٦] الصورة التي ترسمها قصة سربنت لأولئك السكان المحليين الذين تجرّؤوا على مقاومة هجمات الآريين هي صورة الوحش المشوّه، غير الإنسان، أو المسخ. لم تكن الثروة والماشية هي فقط الثمن الذي يستحق القتال لأجله بالنسبة إلى الآريين، فمثل

---

(٦٤) انظر على سبيل المثال النص الليتورجي الزرادشتي:

Yasna 30:7c; 32, 49:4b; 50:7a; 30:106; 44: 4d; 51: 96; Bruce Lincoln, "Warriors and Non-Herdsmen: A Response to Mary Boyce," Lincoln, Ibid., pp. 147-160.

(٦٥) Lincoln, "Indo-European Religions: An Introduction," pp. 10-13.

(٦٦) المصدر نفسه، ص١٢.

جلجامش، كان الآريون يبحثون دوماً عن الشرف، والمجد، والاحترام، والشهرة بعد الموت في ساحة المعركة(٦٧) من النادر أن يذهب البشر إلى الحروب لسبب واحد فقط؛ فهم يندفعون عادة بفعل عدد من العوامل المتداخلة: العسكرية، الاجتماعية، والدينية. في **إلياذة** هوميروس، عندما يطلب المحارب الطروادي ساربيدون (Sarpedon) من صديقه غلاوكوس (Glaukos) أن يقوم بهجوم قوي وخطير على معسكر الإغريق، فإنه بطريقة لاواعية يسرد له كل المزايا المادية التي يحصل عليها البطل المحارب ـ المقاعد الوثيرة، وأفضل قطع اللحوم، والغنائم، والأرض المميزة التي سيمتلكها ـ باعتبارها جزءاً مكمّلاً لنبالة المحارب(٦٨) إنه لأمر يدعو إلى الملاحظة أن المفردتين الإنكليزيتين «قيمة» (Value) و«البسالة أو الشجاعة» (Valor) تمتلكان الجذر الهندو ـ أوروبي ذاته، كما هو الحال مع مفردتي «الفضيلة» (Virtue) و«الفحولة» (Virility).

على الرغم من أن الدين الآري يمجّد المعارك والحروب، إلا أنه يعترف أنّ هذا العنف إشكالي: فكل حملة عسكرية تتضمّن أفعالاً شائنة وغير أخلاقية بالنسبة إلى الحياة المدنية(٦٩) لأجل ذلك، كان إله الحرب يُدعى أحياناً بـ «الآثم أو الشرير» (Sinner) في الأساطير الآرية، لأنّ الجنود كانوا يُجبرون على التصرّف بطريقة تجعل استقامته ونزاهته محلّ شك وسؤال. المحاربون دوماً مذمومون(٧٠)، حتى «أخيلوس» (Achilles)، أحد أعظم المحاربين الآريين، لم يفلت من تلك الوصمة. هنا يصف هوميروس حالة الاهتياج بالانتصار («أريستيا» Aristeia) حين قام أخيلوس كالمسعور بذبح الجنود الطرواديين، واحداً تلو الآخر

«تماماً كما تندلع ألسنة اللهب الصغيرة في الوديان الصغيرة العميقة

---

(٦٧) Bruce Lincoln, "War and Warriors: An Overview," i Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, pp. 138-140.

(٦٨) Homer, *Iliad*, vol. 12, pp. 310-315, in: *The Iliad of Homer*, translated by Richmond Lattimore (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1951).

[وقد اعتمدنا في ترجمة بعض الاقتباسات من الإلياذة على النسخة العربية: هوميروس، **الإلياذة**، ترجمة أحمد عثمان [وآخرون] (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨)].

(٦٩) Lincoln, "War and Warriors: An Overview," p. 143.

(٧٠) Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, pp. 64-74.

على جنبات الجبل الصخري، فتشتعل الغابات وتتوهج

النيران بفعل هبوب العاصفة،

هكذا اكتسح أخيلوس كل مكان برمحه

كما لو كان إلهاً لا رحمة عنده بأيّ من ضحاياه»[(٧١)]

أصبح أخيلوس قوة مدمّرة ولاإنسانية. يُقارن هوميروس بينه وبين دارس الحبوب الذي يدرس الشعير في البيدر، إلا أن أخيلوس عوضاً عن أن ينتج طعاماً مغذيّاً، كان «يدوس على الجثث والدروع على السواء»، كما لو أنهما شيئان لا يمكنه التفريق بينهما، فيداه اللتان لا تقهران كانتا ملوثتين بالدم القذر[(٧٢)] لم يكن المحاربون يحتلون الرتبة الأولى في المجتمع الهندو ـ أوروبي[(٧٣)] وكان عليهم أن يكافحوا دوماً ليصبحوا الأفضل (بالإغريقية Aristos)، وإلا فإنهم سيبقون في الرتبة الثانية أسفل الكهنة. لم يكن من الممكن أن يحافظ الرعاة على وجودهم من دون الغارات الحربية: العنف أساسياً بالنسبة إلى الاقتصاد الرعوي، إلا أنّ عدوانية البطل كانت تصدّ معظم الناس عنه، على الرغم من تبجيلهم له[(٧٤)]

الإلياذة قطعاً ليست قصيدة ضد الحرب، غير أنها في الوقت نفسه الذي تحتفل فيه بانتصارات أبطالها ومفاخرهم، تذكّرنا بمأساة الحرب، وكما هو الحال في ملحمة جلجامش، فإنّ الحزن على الفانين المقتولين يخترق عالم الإثارة والمثالية في الملحمة. ثالث من قتلوا في الإلياذة كان الطروادي سيموئيسيوس (Simoeis)، الشاب الجميل، الذي يقول عنه هوميروس: «لم يكن قد سدد لوالديه العزيزين شيئاً من ديْنه مكافأة على تربيتهما له، كانت حياته قصيرة وسريعة، لقد سقط صريعاً بسهم المحارب الإغريقي أياكس (Ajax):

---

(٧١) Homer, *Iliad,* vol. 20, pp. 490-494 (Lattimore translation).

(٧٢) Homer, *Iliad,* vol. 20, pp. 495-503, and Seth L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1984), pp. 145-146.

(٧٣) Lincoln, "Indo-European Religions: An Introduction," p. 4.

(٧٤) Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, pp. 106-107.

«لقد مال وسقط في التراب كما تسقط شجرة الحور

التي نمت على حافة مستنقع ضخم

فربت أوراقها وأغصانها عند القمة

والآن يُسقطها النصل البرّاق

ويُسقطها صانع العربة

لكي تستخدم أخشابها فيما بعد إطاراً لعجلة في عربة ما مجيدة

منتصرةً ترقد الشجرة الآن على ضفة المجرى المائي

كما يرقد ابن أنثيميون سيموئيسيوس وقد قتله أياس بن زيوس»[٧٥]

يذهب هوميروس، في **الأوديسة**، إلى أبعد من ذلك، ليقوض الفكرة المثالية الأرستقراطية برمتها فعندما يذهب أوديسيوس إلى العالم السفلي يصاب بالهلع من الحشود المزدحمة والموتى المشرثرين، والذين تحللت إنسانيتهم بشكل فاحش. ثم يقابل ظلّ أخيلوس المهموم، ويحاول أن يواسيه: «ألم تُكرّم كالآلهة قبل موتك، أولست الآن تحكم الموتى؟» إلا أن أخيلوس لم يكن يعنيه ذلك أبداً، وقال له: «لا تتستّر على حقيقة موتي لتواسيني، فأنا أُفضّل أن أكون فوق الأرض حياً، وأن أكدح مع المزارعين الفقراء على أن أكون سيد عالم الموتى»[٧٦]

ليس لدينا دلائل مؤكدة على ذلك، غير أنّه من المرجّح أنّ الرعاة الذين كانوا يعيشون في المناطق الجبلية المحيطة بالهلال الخصيب، هم من جلب الحرب إلى سومر[٧٧]؛ فقد وجد الرعاة تلك المدن ثرية ومغرية بدرجة لا تقاوم وكانوا يتقنون فن الهجمات المفاجئة، فكانت سرعتهم وقدرتهم على التنقل ترعب سكان المدن السومرية، والذين لم يكونوا قد احترفوا الفروسية

---

(٧٥) Homer, *Iliad,* vol. 4, pp. 492-488.

(٧٦) Homer, *Odyssey,* II.500 in: Homer, *The Odyssey,* translated by Walter Shewring (Oxford; New York: Oxford University Press, 1980).

(٧٧) James Mellaart, *Neolithic of the Near East* (New York: Scribner's Sons, 1975), pp. 119, 167 and 206-207, and O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War,* pp. 74-81.

بعد. وبعد عدّة هجمات خاطفة قام بها الرعاة، اتخذ السومريون خطوات لحماية السكان ومخازن الحبوب. إلا أنّ هذه الهجمات ربما منحتهم فكرة استعمال الطريقة ذاتها للاستيلاء على الغنائم والأراضي الزراعية من المدن السومرية الأخرى المحيطة بهم[٧٨] ففي منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد، كانت السهول السومرية متأهّبة ومستعدة للحرب: فقد اكتشف علماء الآثار تزايداً ملحوظاً في الجدران المحصّنة والأسلحة البرونزية في تلك الحقبة من التاريخ. لم يكن هذا الطريق حتمياً؛ فمصر لم تشهد التزايد ذاته في الصراع المسلّح حتى ذلك الوقت، وأقامت حضارة متطوّرة ولكنها بقيت دولة زراعية أكثر سلاماً بكثير من سومر[٧٩] كان النيل يفيض على الحقول دوماً من دون انقطاع، والمصريون لم يواجهوا مناخ بلاد ما بين النهرين المتقلّب ذاته؛ كما أنّهم لم يكونوا محاطين بالجبال المملوءة بالرعاة المتربصين لفرصة نهبهم[٨٠] كان لدى الممالك المصرية على الأرجح ميليشيا مخصصة لصدّ الهجمات المتفرقة للبدو من الصحراء، إلا أن الأسلحة التي اكتشفها علماء الآثار كانت أسلحة بسيطة وبدائية، وكانت أغلب الفنون المصرية القديمة تحتفل بمتعة الحياة المدنية وأناقتها، وليس هناك سوى القليل من تمجيد الحروب في الآداب المصرية القديمة[٨١]

يمكننا فقط أن نجمع الدلائل المتفرقة التي حصل عليها علماء الآثار لنحاول رسم صورة كاملة للتطوّر الحربي للحضارة السومرية. سجلت قائمة الملوك السومريين، بين عامي ٢٣٤٠ و٢٢٨٤ ق.م، أربعاً وثلاثين معركة بين المدن السومرية[٨٢] تخصص الملوك الأوائل لسومر وانهمكوا كهنوتياً بعلم الفلك والطقوس المختلفة؛ ولكنّ الملوك أصبحوا محاربين لاحقاً، كما هو جلجامش. لقد اكتشفوا أن الحروب مصدر دخل لا يقدّر بثمن، يمكنها أن تجلب لهم الغنائم والسجناء الذين يمكن أن يعملوا في الحقول. وبدلاً من

---

(٧٨) J. Nicholas Postgate, *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History* (London: Routledge, 1992), p. 251.

(٧٩) O'Connell, Ibid., pp. 132-142.

(٨٠) Keegan, *A History of Warfare*, pp. 130-131.

(٨١) John Romer, *People of the Nile: Everyday Life in Ancient Egypt* (New York: Crown, 1982), p. 115.

(٨٢) Keegan, Ibid., pp. 133-135.

انتظار التطوّر البطيء للإنتاج، وجدوا أن الحرب تجلب لهم عوائد أكبر وأسرع. تصوّر «مسلّة العقبان» (The Stele of Vultures) (٢٥٠٠ ق.م)، الموجودة الآن في متحف اللوفر، إياناتوم (Eannatum) ملك لجش (Lagash)، وهو يقود كتيبة من الأسلحة الثقيلة والجنود في معركة ضد مدينة أوما (Umma). ومن الواضح أن المجتمع أصبح في ذلك الوقت مدرّباً ومعدّاً للمعارك. تشير مسلة العقبان إلى أنه على الرغم من أن الأوميين تضرّعوا للرحمة، فإنّ ثلاثة آلاف جندي أومي قتلوا في ذلك اليوم[٨٣] عندما أصبحت السهول السومرية معسكرة، أصبح على كلّ ملك أن يكون مستعداً للدفاع أو التوسّع في الأراضي التي كانت مصدر الثروة آنذاك. كان معظم تلك الصراعات السومرية حملات للثأر واسترداد ما أُخذ من غنائم أو أراضٍ، لم يحسم أحد الملوك الأمر، وثمة إشارات تُشير إلى أن بعضهم رأى الأمر برمّته مخيّباً للأمل وغير مجدٍ؛ «اذهب واحصل على أرض الأعداء» هكذا تُقرأ أحد النقوش، والأخرى: «الأعداء جاؤوا واستولوا على أرضك»[٨٤] وفي ذلك الوقت، كانت كل الأراضي التي انتزعت بالقوة، بدلاً من المفاوضات الدبلوماسية، مُتنازعاً عليها، ولم تكن هناك دولة يمكن أن تبقى من دون استعداد عسكري. يذكر أحد نقوش المسلّة: «هذه الدولة ضعيفة التسليح» ويعلّق النقش الآخر «لا يمكن أن يُطرد الأعداء من أبوابها»[٨٥]

في أثناء هذه الحروب التي لا يمكن حسمها، أصيب الأرستقراطيون السومريون وطبقة الخدم المحيطة بهم بالجروح، وقتلوا وتعرّضوا للأسر والاسترقاق، إلا أن معاناة الفلاحين كانت أكبر بكثير، لأنهم كانوا القاعدة الأساس لأي ثروة أرستقراطية، فالفلاحون وماشيتهم كانوا يُذبحون بشكل متكرر من قبل الجيوش الغازية الظالمة. تعرّضت حظائرهم وبيوتهم للهدم،

---

(٨٣) Yigal Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological* Study, translated from the Hebrew by M. Pearlman, 2 vols. (New York: McGraw-Hill, 1963), vol. 1, pp. 134-135, and Robert McAdams, *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico* (New York: World Publishing Co., 1973), p. 149.

(٨٤) Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of the Spiritual and Literary Achievement of the Third Millennium BC*, p. 123.

(٨٥) المصدر نفسه، ص١٢٠

وانتقعت حقولهم بدمهم، وأصبحت الأرياف وقرى الفلاحين أراضيَ مقفرة بسبب الحروب، وكان تدميرُ الحصاد وقتل الماشية وتخريب آلات الزراعة يعني المجاعة الشديدة[٨٦] كانت الطبيعة غير المحسومة لهذه الحروب تعني أن الجميع سيعاني وأنه لن يكون هناك مكسب دائم لأحد، لأنّ المنتصر اليوم قد يكون المهزوم غداً. وهذه هي المشكلة الشاغلة للحضارة، طالما أن الأرستقراطية المتقاربة في القدرات ستبقى في حالة من التنافس العدواني للحصول على الموارد النادرة. وللمفارقة، فإن المعارك التي كان من المفترض أن تجلب الثراء للأرستقراطية تسببت أحياناً في الإضرار بالإنتاج. وقد كان واضحاً في ذلك التاريخ أنه من أجل منع هذه المعاناة غير المجدية، ومنع التدمير الذاتي، فإنّ من الضروري والأساسي أن تبقى هذه المنافسة بين الأرستقراطيين تحت المراقبة، ولا بد من وجود سلطة عليا تمتلك القوة العسكرية اللازمة لفرض السلام.

في عام ٢٣٣٠ ق.م، ظهر نوع جديد من الحكام في منطقة ما بين النهرين مع سرجون الآكادي (Sargon)، جندي عادي من أصل ساميّ، قام بانقلاب ناجح في مدينة كيش (Kish)، وزحف باتجاه أوروك وخلع ملكها وكرر هذا الأمر، وسيطر على مدينة تلو مدينة حتى أصبحت سومر لأول مرة تحت حكم سلطان واحد. سرجون هو من ابتكر أول إمبراطورية زراعية في التاريخ[٨٧] ويقال إنّه استطاع بجيشه النظامي الهائل المكوّن من ٥٤٠٠ رجل أن يسيطر على مناطق شاسعة تمتدّ اليوم في إيران وسوريا ولبنان. لقد بنى آكادَ، عاصمةً جديدة بالكامل، تقع اليوم بالقرب من بغداد. بحسب نقش سرجون - والذي يعني اسمه «الملك الحق العادل» - فإنه أراد أن يحكم

---

(٨٦) Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, p. 108, and Carlo M. Cipolla, *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700* (New York: Norton, 1976), pp. 129-130 and 151.

(٨٧) Robert L. O'Connell: *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 38, and *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 100-101; William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society Since A.D. 1000* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982), pp. 2-3; Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, pp. 22-23; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, pp. 153- 154, and Gwendolyn Leick, *Mesopotamia: The Invention of the City* (London: Penguin, 2001), pp. 85-108.

«جميع الأراضي تحت السماء»، وأنّ تبجّله الأجيال القادمة كرمز للبطل، ولا يختلف طموح سرجون عن طموح شارلمان أو الملك آرثر. لألف سنة تالية من ذكرى سرجون الآكادي، كان حكّام بلاد ما بين النهرين يلقبون أنفسهم بـ«سيد آكاد». ما نعرفه حتى الآن عن الرجل أو مملكته ما زال قليلاً، إلا أن آكاد كانت تُعرف بكونها مدينة مذهلة، ومدينة عالمية (كوزموبوليتانية)، ومركزاً تجارياً مهماً، إلا أنّ موقعها لم يُعرف ولم يُكشف عنه حتى الآن. ولم تترك إمبراطورية آكاد سوى آثار أركيولوجية قليلة، ولذلك فإنّ ما نعرفه عن حياة سرجون هو أسطوري في الغالب.

مثّلت دولة آكاد نقطة تحول رئيسة، فهي أول نظام حكم عابر للأقاليم. وقد أصبحت النموذج المحتذى لكل الإمبراطوريات الزراعية التي جاءت بعدها، وليس ذلك بسبب مكانة سرجون، بل لأنه لم يكن ثمّة خيار آخر ممكن. وجدت الإمبراطورية بإخضاع الأقاليم الأخرى أنّ: السكان قد تحولوا إلى رعية تابعة، والملوك وزعماء القبائل أصبحوا حكّاماً محليين، مهمّتهم هي تحصيل الضرائب من شعوبهم ـ الفضة والحبوب والبخور والمعادن والخشب والحيوانات ـ وإرسالها إلى آكاد. نَقْش سرجون يشير إلى أنّه قد خاض أربعاً وثلاثين معركة خلال مدّة حكمه الاستثنائية لستة وخمسين عاماً في جميع الإمبراطوريات الزراعية اللاحقة، ستصبح الحروب هي النمط السائد والمعتاد؛ لم تكن الحروب فقط «رياضة الملوك» ولكنها أيضاً ضرورة اقتصادية واجتماعية[٨٨] كان الهدف الرئيس من أي حملة عسكرية إمبراطورية هو احتلال مزيد من الأراضي وفرض الضرائب على المزارعين، إضافة إلى الحصول على الغنائم. وكما يشرح المؤرّخ البريطاني بيري أندرسون (Perry Anderson): «ربما كانت الحرب أكثر الطرق **عقلانية وأكثرها سرعة** في تحقيق التوسع الاقتصادي وزيادة فائض الإنتاج بالنسبة إلى أي طبقة حاكمة»[٨٩] القتال في الحروب والثراء كانا أمرين غير منفصلين: كان النبلاء متحررين من العمل المنتج، وبالتالي امتلكوا وقت فراغ للتدرّب على

---

(٨٨) Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes: Two Essays,* introd. by Bert Hoselitz; translated by Heinz Norden (New York: Meridian Books, 1955), p. 25, and Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: NLB, 1974), p. 32.

(٨٩) Anderson, Ibid., p. 31 (Anderson emphasis).

المهارات القتالية والعسكرية[٩٠] وقد قاتلوا بالتأكيد لأجل الشرف والمجد ولأجل المتعة الخالصة في القتال، إلا أن الحروب «كانت فوق ذلك كله، مصدر الدخل، وكأنها الصناعة الرئيسة للنبلاء»[٩١] لم تحتج الحرب إلى تبرير، فضرورتها بدت وكأنها مبرهنة ذاتياً

إننا نعرف القليل عن سرجون، وهذا ما يجعل من الصعب علينا أن نعرف بدقة الدور الذي أدّاه الدين في حروبه الإمبراطورية. في إحدى نقوش سرجون، يُذكر أنه بعد أن انتصر على مدن أور ولجش وأوما، وأنّ «الإله إنليل لن يجعل له نداً أو خصماً، وأعطاه البحر الأدنى والأعلى، وقلّده منصب الحاكم على شعب آكاد»[٩٢] كان الدين دوماً أمراً مركزياً للسياسة في بلاد ما بين النهرين، فقد اعتقدت حضاراتها أن خدمة الآلهة هي ما يحمي مدنهم؛ ولا شك في أن نبوءات هذه الآلهة كانت تؤيّد الحملات التي يقوم بها سرجون. وكان ابنه وخليفته «نارام سين» الذي حكم ما بين عامي ٢٢٦٠ ـ ٢٢٢٣ ق.م ووسّع حدود الإمبراطورية الآكادية، يعرف بـ«إله آكاد». ولأن آكاد مدينة جديدة، فلم يكن ممكناً لها أن تدّعي أنها بُنيت بيد أحد الأنوناكي، لأجل ذلك أعلن نارام سين أنه أصبح وسيطاً بين الأرستقراطية المقدّسة والبشر التابعين له. وكما سنرى، فإنّ الأباطرة في الإمبراطوريات الزراعية كثيراً ما كانوا يؤلّهون، الأمر الذي يعطيهم أدوات الدعاية السياسية (البروباغندا) التي تبرر لهم سنّ القوانين الإدارية الكبرى وإعادة تنظيم الاقتصاد[٩٣] كان الدين والسياسة على الدوام أمريْن متلازميْن ومتعاونيْن؛ فالآلهة تخدم الحاكم كونها «الأنا الأخرى» للحاكم، وتُصادق على العنف البنيوي الذي كان أساسياً لبقاء الحضارة.

لم تسعَ الإمبراطوريات الزراعية إلى تمثيل شعوبها أو خدمة مصالحهم، واعتبرت الطبقة الحاكمة أن الفلاحين هم فعلياً من جنس آخر. ورأى الحاكم في إمبراطوريته إحدى مقتنياته وأملاكه، كما رأى الجيش ميليشيا خاصة تابعة

---

(٩٠) Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, pp. 148-152.

(٩١) Marc Bloch, *Feudal Society* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961), p. 298.

(٩٢) Leick, *Mesopotamia: The Invention of the City*, pp. 95 and 100.

المقصود بالبحر الأدنى هو الخليج العربي، وبالبحر الأعلى البحر الأبيض المتوسط.

(٩٣) المصدر نفسه، ص١٠٠.

له. وطالما أنّ رعيتهم كانت تنتج وتتنازل عن فائض الإنتاج لهم، فإن الطبقة الحاكمة كانت تتركهم لتدبير شؤونهم بأنفسهم كان الفلاحون يقومون بإدارة مجتمعاتهم الخاصة وحكمها بأنفسهم؛ ولم تسمح وسائل الاتصال في المجتمعات ما قبل الحديثة للطبقة الحاكمة في الإمبراطورية أن تفرض دينها أو ثقافتها على تابعيها كان يفترض في الإمبراطورية الناجحة أن تمنع تكرار الحروب المدمّرة القائمة على الثأر المتبادل، والتي ابتليت سومر بها، ولكن على الرغم من ذلك فإن سرجون مات وهو يقمع تمرداً عليه، كما كان على خليفته نارام سين أيضاً أن يدافع عن حدود إمبراطوريته ضد الرعاة الذين كانوا قد أسسوا دولة لهم في الأناضول وسوريا وفلسطين.

بعد ضعف إمبراطورية آكاد، كانت هناك تجربة إمبراطورية جديدة في بلاد ما بين النهرين، ما بين ٢١١٣ و٢٠٢٩ ق.م، فقد حكمت أور جميع أجزاء سومر وآكاد، من الخليج العربي إلى الجزيرة الجنوبية كما حكمت أجزاء واسعة من غرب إيران. في القرن التاسع عشر قبل الميلاد، قام سومو آبوم، زعيم عمورية والذي ينحدر من أصل ساميّ، بتأسيس سلالة حكم جديدة في مدينة صغيرة هي بابل. كان الملك حمورابي الذي حكم ما بين عامي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠ ق.م)، هو الملك السادس في هذه السلالة. وتمكّن تدريجياً من السيطرة على جنوب بلاد ما بين النهرين وعلى المناطق الغربية من الفرات الأوسط. يظهر حمورابي في المسلّة الأثرية الشهيرة، وهو في قبالة مردوخ، إله الشمس، يستلم الشرائع القانونية لمملكته. أعلن حمورابي في شرائعه، أنه قد تم تعيينه من قبل الآلهة «ليقيم العدل في الأرض، وليهزم الشر والآثام، وأنه لن يضطهد الضعفاء»[٩٤] على الرغم من العنف البنيوي للدولة الزراعية، فقد كان حكام الشرق الأوسط يقومون بشكل متكرر بهكذا إعلان. ولم يكن الإعلان عن مثل هذه القوانين والتشريعات لعبةً سياسية بسيطة فقط، بل كان يعني أن الملك يمتلك القوة الكافية ليتجاوز الطبقة الأرستقراطية الدنيا ليصبح ممثّلاً للمحكمة العليا ومطالباً بمصالح الجماهير المضطهدة[٩٥] كانت قوانين **حمورابي** الآمرة بالخير والتي تتضمّنها شريعته،

(٩٤) James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 164.

(٩٥) Code of Hammurabi, 24: 1-8.

«قوانين الاستقامة (Righteousness) التي أرساها **الملك القوي** حمورابي»[(٩٦)]
ومما يدعو إلى الملاحظة، أنّ حمورابي قام بنشر هذه القوانين في نهاية فترة حكمه، بعد أن نجح في اضطهاد جميع رعيته وبعد أن أنشأ نظاماً للضريبة في المقاطعات كافة، والذي كانت تؤول عوائده إلى عاصمته الغنية بابل.

غير أنه لا يمكن لأي حضارة زراعية أن تتجاوزَ حدوداً معيّنة، فالتوسّع بعد هذه الحدود يتخطّى إمكانات موارد الإمبراطورية ومصادرها، ذلك أنّ التقدّم يتطلب تجاوز ما يمكن للطبيعة، والفلاحين، والثروة الحيوانية، أن تنتجه. على الرغم من الكلام الكثير والجليل عن العدالة للفقراء، فإن الازدهار والرخاء كانا محصورين بالنخبة. وبينما قامت الحداثة بعمل تغييرات مؤسسية، فقد كانت التحوّلات الجذرية نادرة الحدوث في عصور ماقبل الحداثة: الحضارة بدت هشّة جداً، الأمر الذي جعلها تعتقد أن الحفاظ على ما تم إنجازه أهمّ بكثير من أي محاولة للقيام بشيء جديد لا يمكن التنبؤ بنتائجه. الإبداع لم يكن مُشجِّعاً، لأنّ أي فكرة جديدة ستحتاج إلى تكلفة اقتصادية كبيرة، وإذا لم يحالفها النجاح فإن ذلك سيتسبب في اضطراب اجتماعي. ومن هنا كانت الأفكار التجديدية تبعث على الريبة، لأنها كانت تسبب خطراً سياسياً واقتصادياً محتملاً، وبالتالي فقد كانت السلطة العليا بيد الماضي[(٩٧)].

كانت استمرارية الوضع القائم ركيزة أساس للسياسة. وهكذا أقيم مهرجان أكيتو (Akitu) الذي دشّنه السومريون وافتتحوه في منتصف الألفية الثالثة قبل الميلاد، والذي كان يُحتفل به سنوياً من قبل جميع حكام بلاد ما بين النهرين طيلة ألفي عام. أقيم المهرجان بدايةً في أور تكريماً للإله

= ورد في:

Moshe Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Minneapolis, MN: Fortress Press; Jerusalem: Magnes, 1995), p. 193.

[يمكن الإطلاع على النصّ العربي لشريعة حمورابي، انظر: نائل حنون، **شريعة حمورابي - ترجمة النصّ المسماري مع الشروحات اللغوية والتاريخية** (دمشق: دار الخريف، ٢٠٠٥)].

(٩٦) Pritchard, Ibid., p. 178 (my emphasis).

(٩٧) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: *The Classical Age of Islam*, pp. 108-110.

إنليل، في الوقت الذي كانت سومر قد بدأت فيه بالتحوّل إلى دولة حربية، كانت شعائر أكيتو في بابل تتمركز حول راعي المدينة مردوخ[٩٨] وكان لأداء الطقوس التعبدية في حضارات بلاد ما بين النهرين وظيفة سياسية مهمّة دوماً، وكانت أمراً أساساً لشرعية النظام. سنرى في الفصل الرابع أن الملك كان يمكن أن يُعزل في حال فشله في إقامة هذه الاحتفالات، والتي تحدد بداية السنة الجديدة وموت السنة القديمة وانحسار قوّة الملوك[٩٩] يتم عبر الطقوس المتكررة استحضار المعارك الكونية التي أرست نظام الكون في بداية الزمن، وكانت الأرستقراطية الحاكمة تأمل أن تحوّل هذا الاندفاع القوي إلى واقع في دولتهم للاثني عشر شهراً القادمة.

يقوم كبير الكهنة في اليوم الخامس من المهرجان الاحتفالي، بمراسم إذلال الملك عند مزار مردوخ في زقورة إيساكيلا، ويتم استحضار الشبح المرعب للفوضى الاجتماعية عبر نزع رموز الملكية عن الملك، ومن ثم يصفع كبير الكهنة خدّ الملك ويطرحه أرضاً[١٠٠] ليقوم الملك الذليل والمكدوم بالتضرّع لمردوخ بأنه لن يتصرف كحاكم شرير

«أنا لم أخرّب بابل؛ أنا لم آمر بتدميرها؛ أنا لم أدمّر معبد إيساكيلا أنا لم أنس أداء الشعائر، ولم أصفع خدود السكان الذين تحميهم، أنا لم أذلّهم. لقد رعيت بابل ولم أهدم جدرانها»[١٠١]

ثم يقوم الكاهن بصفع الملك مجدداً بقوة حتى تغصّ عيناه بالدموع

---

(٩٨) إن معنى كلمة «أكيتو» واشتقاقها غير معروف، انظر Schneider, *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, pp. 105-106.

Jacobsen, "The Cosmos as State," p. 169.

(٩٩) Nancy K. Sandars, "The Babylonian Creation Hymn," in: *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*, translated and introduced by Nancy K. Sandars (London: Penguin, 1971), pp. 44-60.

(١٠٠) Jonathan Z. Smith, "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity," Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1982), pp. 90-96; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, translated from the French by Willard R. Trask, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978, 1982 and 1985), vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, pp. 72-76, and Sandars, "The Babylonian Creation Hymn," pp. 47-51.

(١٠١) Smith, "A Pearl of Great Price and a Cargo of Yams: A Study in Situational Incongruity," p. 91.

كدليل على ندمه، وحينها يرضى مردوخ عنه. ويستعيد الملك مُلكَه، ويحضن يدي تمثال مردوخ، وتُعاد إليه الرموز الملكية، ويبقى حُكمه محمياً للسنة القادمة. في المهرجان، كانت تجلب جميع تماثيل الآلهة الراعية لجميع مدن بلاد ما بين النهرين، تجلب كدليل على الولاء الديني والسياسي، وإذا لم تُجلب كل التماثيل فإن مهرجان أكيتو لا يُقام وتصبح الإمبراطورية معرّضة للخطر. كان الطقس الديني حاسماً لأمن المدن وحمايتها، وكأنه تحصين للمدينة، وكانت الطقوس التي تؤدّى في اليوم الرابع من المهرجان تذكّر الناس بضعف مدينتهم وهشاشتها

في اليوم الرابع من المهرجان، تقوم جوقة الترانيم والكهنة بترتيل أنوما إليش (أسطورة الخلق البابلية) أمام تمثال مردوخ، وهذه الترنيمة تروي قصة انتصار مردوخ على قوى الفوضى الكونية والسياسية. كانت الآلهة الأولى، التي انبثقت من الطين البدائي (الذي يشبه التربة الطينية لبلاد ما بين النهرين)، كانت «بلا أسماء، ولا طبيعة لها، ولا مستقبل»[١٠٢] وكما هو الحال في المجتمعات القروية، فإنّ هذه الآلهة لم تكن تنفصل عن العالم الطبيعي، وكانت معادية للتقدّم. غير أن الآلهة التالية التي انبثقت من الطين أصبحت أكثر تمايزاً عبر التطوّر المستمر للآلهة الذي تُوّج بالإله مردوخ، أكثر الآلهة جلالاً وعظمة من بين الأنوناكي. بالطريقة ذاتها، تطوّرت الثقافة في بلاد ما بين النهرين من المجتمعات القروية البسيطة التي انبثقت متناغمة مع الطبيعة الريفية، والتي نعتبرها اليوم مجتمعات خاملة، ساكنة، وبليدة. غير أنّ الزمان قد يدور والماضي قد يصبح حاضراً من جديد: فالترنيمة تعبّر عن خوف الحضارة من الانزلاق إلى الفراغ السحيق والعدم. الإله الأكثر خطورة بين الآلهة البدائية هي «تياميت»، والتي يعني اسمها «الفراغ»؛ كانت هي البحر المالح، والذي كان يرمز في حضارات الشرق الأوسط إلى الفوضى البدائية والفوضى الاجتماعية اللتين قد تجلبان المجاعات، والأمراض، والموت لجميع السكان. كانت تياميت تمثل التهديد الحاضر دوماً، والذي على الحضارة أن تكون مستعدة دوماً لمواجهته مهما كانت قوتها

تُصادق الترنيمة أيضاً على العنف البنيوي للمجتمع البابلي، خلقت

(١٠٢) Sandars, Ibid., p. 73.

تياميت حشوداً من الوحوش ليحاربوا الأنوناكي، «الحشود العاصفة القاصفة، المستعدة للقتال» تذكّر بالخطر الذي تمثّله الطبقات الدنيا على الدولة، هذه الأشكال الوحشية كانت تمثّل تحدياً للتصنيفات القائمة وتمثّل تشوش الهوية المرتبط بالفوضى الكونية والاجتماعية. قائدهم هو زوج تياميت «كينغو» وهو الذي يوصف بـ«العامل غير المتقن»، أحد الإيغيغي، والذين يعني اسمهم «الكدح»[١٠٣] وتتخلل الترنيمة القصصية باستمرار هذه اللازمة الغنائية الرهيبة:

«لقد صنعت الأفعى، والتنين، والغولة، والأسد العظيم والكلب المسعور، والعقرب الهائج، والعواصف العاتية، وهي التي صنعت الرجل ـ السمكة، والقنطور»[١٠٤]

غير أن مردوخ هزمهم جميعاً وألقاهم في السجن، وخلق الكون المنظّم عبر قطع جثة تياميت إلى نصفين وفصل بين السماء والأرض. ثم أمر الآلهة ببناء مدينة باب إيلي «بوابة الآلهة» على غرار منازلهم الأرضية ومن ثَم خَلَقَ أول إنسان عبر مزج دم كينغو بحفنة من التراب، ليوجد العامل الذي تحتاج إليه الحضارة «أبناء الكدح»، وبهذا حُكم على الجماهير أن تعيش لأجل العمل الذليل وأن تبقى في الخضوع والعبودية. أما الآلهة المتحرِّرون من العمل، فإنهم غنوا أناشيد المديح وترانيم الشكر. الترنيمة والشعائر المرافقة لها تذكّر الأرستقراطيين السومريين بالحقيقة التي تعتمد عليها حضارتهم وامتيازاتهم الطبقية؛ عليهم أن يكونوا على استعداد دائم للحرب لقمع الفلاحين الثائرين، ومقاومة الأرستقراطيين الطموحين وجيوش الأعداء التي تهدّد نظام الحضارة. كان الدين متورّطاً بعمق في هذا العنف الإمبراطوري ولا يمكن فصله عن الواقع السياسي والاقتصادي الضروري للحفاظ على أي دولة زراعية.

أصبحت هشاشة الحضارة واضحة في القرن السابع عشر قبل الميلاد، عندما أصبحت الحشود الهندو ـ أوروبية تقوم بغزو مدن بلاد ما بين النهرين باستمرار. حتى المصريون أصبحوا دولة عسكرية، عندما خطط رجال القبائل

---

(١٠٣) المصدر نفسه.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٧٩.

البدوية - الذين يدعوهم المصريون بـ«الهكسوس» - بتأسيس سلالة حكم خاصة بهم في الدلتا في القرن السادس عشر قبل الميلاد[١٠٥] قام المصريون بطردهم في سنة ١٥٦٧ ق.م. إلا أن الصفة الأساسية للفرعون الحاكم في جميع الأزمنة التي تلت ذلك أصبحت كونه «محارباً» على رأس جيش قوي. وأصبحت الإمبراطورية تبدو في وضع دفاعي ممتاز، فمصر حمت حدودها عبر إخضاع النوبيين في الجنوب والفلسطينيين المقيمين في السواحل في الشمال. ولكن في منتصف الألفية الثانية قبل الميلاد، كان الشرق الأدنى القديم خاضعاً لسيطرة قوة أجنبية؛ فقد سيطرت قبائل الكيشيين (Kassite) القادمة من القوقاز الإمبراطورية البابلية (التي استمرت من ١٦٠٠ - ١١٥٥ ق.م)؛ وقام الأرستقراطيون الهندو - أوروبيين بإنشاء إمبراطورية للحيثيين في الأناضول (١٤٢٠ ١٢٠٠)؛ كما قام الميتانيون (Mitanni)، وهي قبيلة آرية أخرى، بالسيطرة على بلاد ما بين النهرين قرابة العام ١٥٠٠ ق.م إلى أن قام الحيثيون باحتلالهم في منتصف القرن الرابع عشر قبل الميلاد. استغلّ آشور - أوباليك الأوّل (Ashur-uballik I)، حاكم مدينة آشور شرق دجلة، الاضطراب الذي تلى انهيار الميتانيين، ليُؤسس قوة جديدة في الشرق الأوسط، هي آشور.

لم تكن آشور دولة زراعية تقليدية[١٠٦]، فهي تقع في منطقة لم تكن مُنتِجَة زراعياً منذ القرن التاسع عشر قبل الميلاد، ولذلك فقد اعتمدت على المدن الأخرى في التجارة، وأقامت مستعمرات تجارية في قبادوقيا (Cappadocia)، ووضعت عدداً من الممثلين التجاريين في المدن البابلية. وكانت آشور مركزاً تجارياً لقرن كامل، كما كانت تستورد عنصر التنك (الضروري في صناعة البرونز) من أفغانستان وتصدّره، بالإضافة إلى القماش، إلى الأناضول والبحر الأسود. أغفلت الوثائق التاريخية ذكر أثر هذه الحركة التجارية في الفلاحين في آشور، أو إن كانت التجارة قد قللت من حدّة العنف البنيوي للدولة. كما إننا لا نعرف الكثير عن الممارسات الدينية في آشور. لقد بنى ملوكها عدداً من المعابد المثيرة للإعجاب للآلهة، غير أننا لا نعرف شيئاً عن شخصية آشور أو مآثرها، أو عن آلهتها الراعية، لأن أساطيرهم لم تصل إلينا.

---

(١٠٥) O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*, pp. 141-142.

(١٠٦) Leick, *Mesopotamia: The Invention of the City*, pp. 198-216.

بدأ الآشوريون بالسيطرة على مناطق جديدة عندما قام الملك أداد نيراري الأول باحتلال المقاطعات الميتانية القديمة من الحيثيين، كما احتل المناطق الواقعة جنوب بابل. كان الباعث الاقتصادي بارزاً في الحروب الآشورية دائماً تشدد «مسلّة شلمنصر الأول» (Shalmaneser) (الذي حكم في ١٢٧٤ ـ ١٢٤٥ ق.م) على قوته الحربية: كان «بطلاً باسلاً، كفؤاً في مقاتلة أعدائه، الذين كانت معاركهم العدوانية تلمع كاللهب، وكانت هجمات أسلحتهم الجبارة كأفخاخ الموت»(١٠٧) كان هو من بدأ بالممارسة الآشورية بتهجير السكان بالقوة حول إمبراطوريته، وهو الذي أفسد سكان المناطق التي يحتلها وهو الذي قام بتحفيز الاقتصاد الزراعي عبر نقل السكان إلى المناطق الزراعية قليلة السكان(١٠٨)

أما فترة حكم ابنه «توكولتي نينورتا» (١٢٤٤ ـ ١٢٠٨ق.م)، والذي جعل من آشور الجيش الأكثر تحصينا، والقوة الاقتصادية الأكبر في وقتها، فهي موثّقةٌ على نحوٍ أفضل. لقد قام بتحويل آشور إلى عاصمة للطقوس في إمبراطوريته وقام بمأسسة مهرجان أكيتو في آشور، ووضع الإله آشور في دور البطولة؛ ويبدو أن الآشوريين أعادوا إنتاج المعركة الأسطوري ليقاتل فيها آشور تياميت، كان توكولتي نينورتا، في مسلّة النقوش الخاصة، حريصاً على أن ينسب نصره إلى الآلهة: «إنّ ثقتي في آشور والآلهة العظيمة، سيّدي، لقد قاتلتُهم وهزمتُهم»، إلا أنه يوضح أيضاً أن الحرب لم تكن ببساطة فعلاً رحيماً

> «لقد جعلتهم يقسمون بالآلهة العظيمة في السماء وفي العالم السفلي، وأجبرتهم أن يخضعوا لسلطاني، ثم تركتهم ليعودوا إلى أراضيهم مدنهم الحصينة أخضعتها تحت قدمي وأجبرتهم على العمل بالسخرة. كل عام أستقبِل الأتاوات الثمينة منهم في مدينتي آشور»(١٠٩)

---

(١٠٧) Albert K. Grayson, *Assyrian Royal Inscriptions*, 2 vols. (Wiesbaden: Harrassowitz, 1972 and 1976), vol. 1, pp. 80-81.

(١٠٨) H. W. F. Saggs, *The Might That Was Assyria* (London: Sidgwick and Jackson, 1984), pp. 48-49, and Igor M. Diakonoff, *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History* (Moscow: Nauka Pub. House, Central Dept. of Oriental Literature, 1969), pp. 221-222.

(١٠٩) Grayson, Ibid., pp. 123-124.

كان الملوك الآشوريون معرّضين أيضاً لأخطار داخلية تتمثّل في المعارضة، والدسائس، والتمرد، غير أنّ الملك تغلات بلاصر الذي حكم (١١١٥ ـ ١٠٩٣ ق.م) استمر في توسيع الإمبراطورية، وحافظ على السيطرة على مناطق جديدة عبر الحملات العسكرية المستمرة والتهجير الواسع للسكان، حتى أصبحت فترة حكمه في الواقع أشبه ما تكون بحرب واحدة طويلة(١١٠) كان «تغلات» حريصاً على خدمة الآلهة ومتفانياً في بناء المعابد، إلا أن استراتيجيته كانت دائماً محددة بالأولويات والضرورات الاقتصادية. فقد كان دافعه الرئيس للتوسع شمالاً في إيران، على سبيل المثال، هو الاستحواذ على الغنائم، والمعادن، والحيوانات التي كان يرسلها إلى إمبراطوريته لزيادة الإنتاج في سوريا في الوقت الذي عمّ فيه كساد المحاصيل(١١١)

أصبحت الحرب إحدى الحقائق الراسخة في الحياة الإنسانية، وأصبحت مركزية للديناميكيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الإمبراطوريات الزراعية، وكما هو الحال في الأنشطة الإنسانية كافة، كانت للحروب أبعاد دينية. فهذه الدول لا يمكنها الاستمرار من دون جهد حربي دائم، والآلهة؛ التي تمثّل «النفوس الأخرى» للطبقة الحاكمة، تمثّل التوق إلى القوة المفارقة المتجاوزة للوجود الإنساني غير المستقر. إلا أنّ شعوب بلاد ما بين النهرين لم تكن مجموعات من المتعصبين السذّج. ربما كانت الأساطير الدينية تؤيد عنفهم الديني والعسكري، إلا أنّها في الوقت نفسه وبشكل متكرر تضعه تحت المُساءلة. كان هناك دوماً وريد من الشك يسري في النصوص والآداب القديمة لبلاد ما بين النهرين. اشتكى أحد الأرستقراطيين أنّه كان صالحاً دوماً، يسير مفعماً بالسعادة خلف مواكب الآلهة، ويعلّم كل الناس في مقاطعته أن يعبدوا الآلهة الأم، ويوصي جنوده بأن يبجلوا الملك والآلهة التي يمثّلها إلا أنّه على الرغم من ذلك ابتلي بالأمراض، والأرق، والرعب، و«لم يأتِ إله ليشفيه أو ليمسك بيده»(١١٢) لم يجد جلجامش أيضاً أية مساعدة من الآلهة عندما كان يكافح ليتقبل حقيقة

---

(١١٠) Saggs, Ibid., p. 62.

(١١١) المصدر نفسه، ص٦٢

(١١٢) *Ludlul Bel Nemeqi,* in: Jacobsen, "The Cosmos as State," pp. 212-214.

موت أنكيدو. وعندما قابل عشتار، الآلهة الأم المقدّسة، أدان قسوتها لأنها لم تستطع أن تحمي الرجال من الوقائع القاسية والكالحة للحياة: إنها كالقربة التي تثقل صاحبها، وكالحذاء الذي يقرص من يلبسه، وكالباب الذي لا يستطيع أن يصدّ الرياح. في النهاية، كما رأينا، استسلم جلجامش لقدره، إلا أن الملحمة في خلاصتها تقترح أن يعتمد الفانون على أنفسهم بدلاً من الآلهة.

بدأت الحياة المدنية بتغيير الطريقة التي يفكّر فيها البشر بشأن الآلهة والمقدّس، إلا إن وحدة من أهم التطوّرات الدينية في تلك الفترة، حصلت في فترة مقاربة للفترة التي كتب فيها شين إيقي نسخته في حياة جلجامش. ولم يحدث هذا التطوّر في مدينة متقدّمة، وإنما كان ردّة فعل على تزايد العنف في المجتمع الرعوي الآري.

في صبيحة أحد الأيام قرابة العام ١٢٠٠ ق.م، ذهب أحد الكهنة الآريين الذين يتحدثون بلغة آفستا في سهول القوقاز إلى النهر ليحضر الماء لأجل قربان الصباح، وهناك حصلت له رؤيا الـ«أهورا مازدا» (الإله مازدا إله الحكمة)، أحد أعظم الآلهة في هيكل الآلهة الآري. كان زرادشت مصاباً بالهلع من القسوة الوحشية التي يمارسها الرعاة، المتحدّثون بالسنسكريتية، الذين يُغيرون على الماشية، والذين قاموا بتخريب المجتمعات الآفستية واحداً تلو الآخر. كان يتأمّل في هذه اللعنة المأساوية وقاده منطق الفلسفة الخالدة إلى الاستنتاج بأنّ هذه المعارك الأرضية لها مثيل في السماء. الآلهة (الديفا Deavus) الأكثر أهمية ـ فارونا، وميثرا، ومازدا، والذي كان يُطلق عليهم لقب التشريف أهورا (الذي يعني رب) ـ كانوا حراس النظام الكوني وممثلي الحقيقة، والعدل، الذين احترموا حرمة الحياة والأملاك. غير أنّ نموذج البطل عند المغيرين على الماشية كان إله الحرب إندرا، والذي يعد في الرتبة الثانية من الآلهة. ربما تخيل زرادشت أن الآلهة المحبّة للسلام كانت تتعرض للهجوم في السماء من قِبل الآلهة الأضعف. في رؤيته أخبره أهورا مازدا أنه كان على حق، وأن عليه أن يخوض مع شعبه حرباً مقدّسة ضدّ الرعب. ليس على الرجال والنساء الصالحين أن يقدّموا القرابين لإندرا وللآلهة الدنيا، بل عليهم أن يعبدوا رب الحكمة ومن يتبعه من الآلهة:

الآلهة (الديفا) وقتلة الماشية، وأتباعهم الأرضيون، يجب أن يُدمّروا[١١٣]

سنرى مراراً أن اختبار مستويات غير عادية من العنف تصيب ضحاياها بالصدمة التي تدفعهم إلى اعتناق رؤية ثنوية[*] تقسم العالم إلى معسكرين متناقضين. خَلُصَ زرادشت إلى وجود إله شرير حقود، أنغرا مانيو (Angra Mainyu) «الروح العدائية»، والذي يمتلك قوة مكافئة لإله الحكمة، إلا أنّه نقيضه تماماً. كل رجل، وامرأة، وطفل، عليهم أن يختاروا بين الخير المطلق، والشر المطلق[١١٤] أتباع رب الحكمة عليهم أن يعيشوا حياة حليمة وصبورة ومنضبطة، وأن يدافعوا عن كل المخلوقات الخيّرة بشجاعة من بطش الأشرار، وعليهم أن يعتنوا بالفقير والضعيف، وأن يرعوا ماشيتهم برفق بدلاً من أن يقودوا ماشيتهم من المراعي كالقادة المتوحشين. وعليهم أن يصلّوا خمس مرات في اليوم، وأن يتأملوا بهدف كبح الشر وإضعاف قواه[١١٥] المجتمع ينبغي ألا يُدار من قبل هؤلاء المحاربين، وإنما من قبل الرجال العطوفين والمتفانين في سبيل الفضيلة العليا؛ الحقيقة[١١٦] غير أن زرادشت كان مصدوماً من شراسة هذه الحملات الهجومية، ومتعجباً كيف أن قيم النبالة والرؤية الأخلاقية أصبحت مشبعة بالعنف.

كان زرادشت مقتنعاً بأن العالم يندفع بتسارع رهيب باتجاه كارثة عظيمة حيث يمحق إله الحكمة الآلهةَ الضعيفة ويحرق «الروح العدائية» في نهر من النار. وستكون هناك محاكمة عظيمة حيث سيهلك الأتباع الأرضيون للآلهة

---

(١١٣) Yasna 46; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1993), p. 77; Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, Library of Religious Beliefs and Practices, 2nd ed. (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1979), p. xliii, and Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith* (Brighton and Portland, OR: Sussex Academic Press, 1998), p. 19.

[يمكن الاطلاع على النصّ العربي للياسنا في كتاب: خليل عبد الرحمن، معد، **أفستا ـ الكتاب المقدّس للديانة الزرادشتية**، ط ٢ (دمشق: روافد للثقافة والفنون، ٢٠٠٨)].

(*) الرؤية الثنوية هي الرؤية التي تقول بوجود مبدأين أوليين للأشياء لا يمكن التوفيق بينهما أو ردّهما إلى مبدأ واحد، لمزيد من التوسّع انظر **موسوعة لالاند الفلسفية**، مادة "Dualisme" (المترجم).

(١١٤) Yasna 30.

(١١٥) Boyce, Ibid., pp. 23-24.

(١١٦) Lincoln, "Warriors and Non-Herdsmen: A Response to Mary Boyce," p. 153.

الشريرة، وستعود الأرض حينها إلى نقائها الأصلي، ولن يكون ثمة موت ولا أمراض، والجبال والوديان سوف تمهّد لتكوّن سهلاً كبيراً حيث يعيش البشر والآلهة معاً في سلام(١١٧)

كان تفكير زرادشت القياماتي [المتعلّق بيوم القيامة] فريداً فكما رأينا مسبقاً، فإن الأيديولوجيا التقليدية الآرية عرفت منذ القديم التباساً مقلقاً بشأن العنف الذي يقبع في قلب المجتمع الإنساني. ربما أطلق في السابق لقب «الشرير أو الآثم» على إندرا، غير أن صراعه ضد قوى الفوضى ـ مهما تلوّث بالأكاذيب والأساليب الملتوية التي كان عليه أن يلجأ إليها ـ جعله يسهم في تنظيم العالم بالقدر ذاته الذي تسهم فيه الآلهة العظيمة.

ولكن عبر إبراز أن كلّ القسوة التي حصلت في وقته كانت تقع على عاتق إندرا، استطاع زرادشت أن يشيطن العنف وأن يجعله صورة للشر المطلق(١١٨) على الرغم من أنه قد حصلت عدّة تحوّلات لزرادشت عبر حياته، إلا أن المجتمع لا يستطيع الحفاظ على وجوده في السهول دون محاربين، وهو الأمر الذي رفضه زرادشت. بقي التاريخ المبكر للزرادشتية غامضاً، إلا أننا نعرف أن الآريين الآفستيين الذين هاجروا إلى إيران حملوا عقيدتهم الدينية معهم، والتي تأقلمت وناسبت حاجات الأرستقراطية الفارسية، لتصبح الزرادشتية أيديولوجية الطبقة الحاكمة في فارس، أما الأفكار الزرادشتية فقد تسرّبت لاحقاً إلى الديانتين اليهودية والمسيحية اللتين عاشتا تحت الحكم الفارسي. في تلك الأثناء، جلب الآريون المتحدثون بالسنسكريتية عبادة إندرا إلى شبه القارة الهندية.

---

(١١٧) Yasna 44.

(١١٨) Lincoln, Ibid., p.158.

الفصل الثاني

الهند: الطريق النبيل

كان الربيع بالنسبة إلى الآريين الذين هاجروا إلى شبه القارة الهندية موسم اليوغا، فبعد «السلام المستقر» (Ksema) الذي يحلّ على معسكرات القتال مع الشتاء، يأتي الوقت لاستدعاء الإله إندرا (Indra) ليقود الآريين في طريق الحروب والمعارك من جديد، وحينها يؤدي الكهنة مراسم الاحتفال التي تعيد تمثيل الميلاد المعجز لإندرا(١) ويرددون ترنيمة تحتفل بانتصاره الكوني على تنين الفوضى فريترا (Vritra)، الذي حبس الماء الذي يَهَبُ الحياة في الجبل، فأصبح العالم مجدباً غير صالح للسكن. كان إندرا يتقوى في هذه المعركة بالترانيم التي يرددها ماروتاس (Maruts)، إله العواصف(٢) كان الكهنة يرددون الترانيم ذاتها لتشجيع المحاربين الآريين الذين كانوا يشربون جرعة من سوما كما فعل إندرا هكذا كانوا يتوحّدون بإندرا، وهم منتشون بالسائل المسكر، ثم يسرجون خيلهم ويربطونها بعربات الحرب في طقس اليوغا (التي تعني حرفياً الربط «Yoking»)، لينطلقوا إلى القرى المجاورة، وفي تلك اللحظات، كانوا مقتنعين تماماً بأنهم يضعون العالم على جادّة الصواب. لقد اعتبر الآريون أنفسهم «نبلاء»، وكانت اليوغا علامةً على بداية موسم الغزو الذي يتحقق المحاربون فيه بالنبالة فعلاً

وكما كان حال الرعاة في الشرق الأدنى، كانت طقوس الهندو ـ آريين وأساطيرهم تمجّد السرقة المنظّمة والعنف. وكانت سرقة الماشية، بالنسبة إليهم أيضاً، أمراً لا يحتاج إلى تبرير فمثل أي أرستقراطي، كانوا يرون أن

---

(١) Jarrod L. Whitaker, *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity Violence, and the Body in Ancient India* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 152-153.

(٢) Rig Veda III.32: 1-4 and 9-11, trans. Ralph T. Griffith, *The Rig Veda* (London: Penguin Books, 1992).

مصادرة البضائع بالقوة هي الطريقة النبيلة الوحيدة للحصول عليها، ولذا فقد كان الغزو والحملات العسكرية، بحد ذاتهما، عملين مقدّسين. اختبر المحاربون الهندو ـ آريين في معاركهم، النشوة والشدّة والكثافة التي تمنح حياتهم المعنى، ومن ثم كانت للحرب وظيفة دينية بالإضافة إلى وظيفتيها السياسية والاقتصادية. غير أنّ كلمة «يوغا» (Yoga)، والتي تحمل اليوم معنى ودلالة مختلفة تماماً عما كانت عليه، تنبّهنا إلى ديناميكية غريبة: في الهند، كان الكهنة الآريون والحكماء والصوفيون، يستخدمون الأساطير وخطب الحروب لتحطيم روح المحاربين. لا توجد أسطورة لها معنى قطعي واحد؛ فكل الأساطير كانت تُعدّل وتُعاد صياغتها باستمرار ليتغيّر معناها والحكايات والطقوس والرموز نفسها التي كانت تستعمل لتعزيز أخلاق الحرب، قد تستعمل هي ذاتها لاحقاً لتعزيز أخلاق السلام. قام الهنود، عبر التأمّل في الأساطير العنيفة والطقوس التي شكّلت رؤيتهم الكونية ونظرتهم عن العالم، بالعمل بقوة لخلق طريق نبيل للاعنف («آهيمسا» (Ahimsa)) بينما قام أسلافهم بخلق طريق يعزز ويصادق على الحرب عبر الأساطير ذاتها

غير أنّ هذا الانقلاب الدراماتيكي لم يبدأ إلا بعد مرور ألف سنة تقريباً من وصول الآريين الأوائل إلى البنجاب في أثناء القرن التاسع عشر قبل الميلاد. لم يحدث ذلك عبر غزو مباشر؛ وإنما وصل الآريون على شكل مجموعات صغيرة تسلّلت تدريجياً إلى المنطقة خلال مدّة زمنية طويلة(٣) وربما شاهد الآريون خلال أسفارهم أطلالَ الحضارة العظيمة وخرائبها التي قامت في وادي السند، والتي كانت في أوج قوّتها ما بين (٢٣٠٠ ـ ٢٠٠٠ ق.م) وكانت تمتدّ لمساحة تفوق مساحة مصر أو سومر، إلا أنّهم لم يقوموا بأي محاولة لإعادة بناء هذه المدن، لأنهم كانوا يحتقرون الحياة المستقرة الآمنة مثل جميع الرعاة. وتمكن الآريون الغلاظ وكثيرو الشرب من توفير متطلّباتهم الحياتية عبر سرقة قطعان الماشية من القبائل الآرية المنافسة لهم،

(٣) Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001); Colin Renfrew, *The Quest for Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate* (London; New York: Oxford University Press, 2001), and Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300* (Berkeley, CA: University of California Press, 2002), pp. 105-107.

وعبر الحروب مع السكان الأصليين؛ الداسا (Dasas) (البرابرة)(٤) ولأنّ مهاراتهم الزراعية لم تكن متطوّرة، فقد كانوا يحصلون على حاجاتهم عبر سرقة الماشية والغنائم فقط. لم تكن للآريين أراضٍ تابعة لهم إلا أنّهم جعلوا ماشيتهم ترعى في أراضي الآخرين. وكانوا يتجهون شرقاً باستمرار؛ بحثاً عن أراضٍ ومزارعين جدد، ولم يتخلّوا عن هذا النمط من الحياة الجوّالة حتى القرن السادس قبل الميلاد. ولم يسمح لهم التنقّل باستمرار والعيش في معسكرات مؤقتة، أن يتركوا لنا أية آثار أركيولوجية. ولأجل دراسة المرحلة المبكرة من حياتهم فإننا نعتمد بشكل كامل على النصوص الطقوسية التي نقلت بشكل شفهي والتي تشير، بطريقة خفيّة وأسلوب ملغز إلى الأساطير التي كان يستعملها الآريون لتعطيهم شكل حياتهم ومعناها.

في عام ١٢٠٠ق. م، بدأت مجموعة من العائلات الآرية المتعلّمة بالمهمة التاريخية لجمع الترانيم الموحى بها إلى الحكماء العظام وقديسي الشعر القديم (Rishis)، وأضافوا في الوقت نفسه أشعاراً جديدة إليها المختارات التي يزيد عددها عن ألف قصيدة، تم توزيعها على عشرة كتب، وهي ما أصبح يعرف بـ **الريغ فيدا** (*Rig Veda*)، النص الأكثر قداسة من بين النصوص السنسكريتية الأربعة المعروفة في مجموعها باسم **الفيدا** (المعرفة). بعض هذه الترانيم كانت تُغنى في أثناء طقوس تقديم الأضاحي التي تترافق مع مسرحيات صامتة وإيماءات حركية. كان الصوت يمتلك دوماً أهمية وقيمة مقدّسة في الهند وكانت الأناشيد الموسيقية والكلمات المبهمة تسلب عقولهم. لقد شعر الآريون بالاتصال بالقوة الفاعلة التي تحافظ على العناصر الكونية المختلفة مجتمعة ومترابطة معاً في نظام كوني متسق. كانت **الريغ فيدا** هي ذاتها النظام الإلهي «ريتا» (Rita) مُترجماً إلى اللغة البشرية(٥)، غير أنّ هذه النصوص لا تبدو «دينية» تماماً بالنسبة إلى القارئ الحديث، فبدلاً

(٤) Whitaker, Ibid., pp. 3-5, and Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (Oxford: Viking, 2009), pp. 111-113.

(٥) Louis Renou, *Religions of Ancient India* (London: Athlone Press, 1953), p. 20; Michael Witzel, "Vedas and Upanishads," in: Gavin Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism* (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), pp. 70-71, and J. C. Heesterman, "Ritual, Revelation, and the Axial Age," in: S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY: University of New York Press, 1986), p. 398.

من الحديث عن التقوى والورع، كان الآريون يحتفلون بأمجاد المعارك ومتعة القتل وبالنشوة والابتهاج بالشرب والسكر وبالشعور بالنبالة عند سرقة ماشية الآخرين.

كان تقديم الأضاحي والقرابين أمراً رئيساً لأي اقتصاد قديم، فثروة المجتمع كانت في اعتقادهم تعتمد على ما تقدّمه الآلهة الحامية والراعية للمجتمع. وعلى البشر أن يستجيبوا لهذا الكرم الإلهي بالشكر الذي يزيد من احترام الآلهة ويضمن للبشر مزيداً من النعم والعطايا الإلهية. ولذا فقد كانت الطقوس الفيدية تقوم على مبدأ العطاء المتبادل والمقايضة: «أنا أعطي لأجعلك تعطي بالمقابل». كان الكهنة يقدّمون الحصص الأفضل من القرابين الحيوانية للآلهة: وكانت هذه القرابين تصعد إلى العالم السماوي بواسطة آغني (Agni)، النار المقدّسة، بينما كان اللحم المتبقي هو هدية الآلهة إلى المجتمع. بعد الحملات العسكرية الناجحة كان المحاربون يوزّعون غنائمهم في طقس الفيداثا (Vidatha)، والذي يشبه طقس الوليمة - الهدية («البوتلاتش» (Potlatch)) الذي كان يقوم به الأمريكيون الأصليون في الشمال الغربي من القارة[٦] وهذا أيضاً ليس مما نطلق عليه اليوم شأناً روحانياً كان الزعيم (الراجا) يستضيف الأضاحي بفخر ويعرض الماشية والأحصنة وشراب السوما والمحاصيل التي حصل عليها من شيوخ عشيرته ومن الزعماء (الراجاوات) المجاورين له وكانت بعض هذه البضائع تقدّم للقرابين وبعضها الآخر كان يقدّم للزعماء الزائرين، أما الباقي فكان يستهلك في مأدبة كبيرة وصاخبة، يبتهج فيها المشاركون ويثملون؛ كما كانوا يمارسون الجنس مع الإماء، ويقيمون سباقاً بين العربات، ويشتركون في ألعاب الرماية وشدّ الحبل. لم يكن الأمر فقط احتفالاً مجيداً، وإنما كان أيضاً أمراً أساساً للاقتصاد الآري: فبهذه الطريقة الطقوسية كانت تتم إعادة توزيع الموارد الجديدة بطريقة معقولة ومتساوية، كما أنّ هذه الطريقة كانت تُلزم العشائر الباقية بأن تتعامل بالمثل، كانت المنافسات والمباريات المقدّسة التي ترافق

---

(٦) J. C. Heesterman: Ibid., pp. 396-398, and *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and Society* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1985), p. 206, and John Keay, *India: A History* (London: HarperCollins, 2000), pp. 31-33, and Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, pp. 126-130.

الاحتفالات أيضاً شكلاً من تدريب الشباب على المهارات الحربية، كما كانت تساعد الراجا على اكتشاف المواهب الحربية، حتى يبرز المحارب الأرستقراطي الأفضل.

لم يكن من السهل أن يتم تدريب المحارب كي يضع نفسه في طريق الخطر والأذى يوماً بعد يوم. كانت الطقوس تضفي المعنى على الصراع الشرس والخطر، وكان شراب السوما يزيل الموانع الداخلية، وكانت الترانيم تذكّر المحاربين أنهم بحربهم للسكان المحليين يواصلون حروب إندرا العظيمة للحفاظ على النظام الكوني. كان يقال إن فريترا (Vritra) هو «الأسوأ في فراتراس Vratras»، القبائل المحاربة المحيطة التي كانت تهدد المجتمع الفيدي[(٧)] اشترك الآريون الهنود مع زرادشت في الاعتقاد بأنّ صراعاً هائلاً كان يدور في السماء بين الآلهة المحاربة الديفا (Devas) والآلهة المحبة للسلام أسورا (Asuras)[(٨)]، إلا إنهم على خلاف زرادشت، احتقروا الآلهة القاعدة ووقفوا بوضوح في صف الديفا النبلاء «الذين يقودون عرباتهم في المعارك، بينما يبقى الأسورا جالسين في قاعات بيوتهم»[(٩)] ولأنهم كرهوا تفاهة وملل الحياة المستقرة، فقد شعر الآريون الهنود بامتلائهم بالحياة فقط في أثناء غاراتهم وحروبهم. كانوا إذا جاز التعبير، مبرمجين روحياً الحركات الطقوسية التي كرروها باستمرار كانت مطبوعة في أجسادهم وعقولهم كنوع من المعرفة الغريزية التي يتصرّف الرجال الأشداء وفقها؛ والطقوس المحمّلة بالانفعالات والعواطف رسخت الشعور العميق والاعتقاد بأنّ الآريين ولدوا ليسيطروا ويهيمنوا[(١٠)] كل هذا منحهم الشجاعة، والإصرار والقوة ليقطعوا المسافة الواسعة من شمال غرب الهند، ويزيلوا كلّ عقبة وقفت في طريقهم[(١١)]

---

(٧) Rig Veda 1.32.5.

(٨) أسورا هي النسخة السنسكريتية من أهورا (ahura) الآفستية وتعني: رب (lord).

(٩) Shatapatha Brahmana (SB), 6.8.1.1, and J. C. Heesterman, trans., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), p. 123.

(١٠) Rig Veda 8:16:1; 8.95.6; 10.38.4.

(١١) Whitaker, *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity Violence, and the Body in Ancient India*, pp. 3-5 and 16-23, and Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 180-181 and 221.

نحن لا نعرف شيئاً عن حياة الآريين خلال تلك الفترة عملياً، إلا أنّ الأساطير لا تتحدّث عن العالم السماوي فحسب، وإنما تتحدث بالأساس عن «هنا والآن»، ففي النصوص الفيدية يمكننا أن نلتقط ومضات تصوّر لنا مجتمعاً يحارب من أجل حياته. فالمعارك الأسطورية ـ بين الديفا والأسورا وإندرا ومخلوقات التنين الكونية التي تحارب معه ـ تعكس الحروب بين الآريين والداسا (السكان الأصليين)(١٢) رأى الآريون في البنجاب سجناً، ورأوا في الداسا خصوماً عنيدين ومنحرفين يمنعونهم من نيل الثروة والأراضي المفتوحة التي يستحقّونها(١٣)، وهذا الشعور يسري في عدد من قصصهم. لقد تخيلوا فريترا على أنه ثعبان هائل، يلتفّ حول الجبل الكوني ويعصره بشدّة ويمنع الماء من الهرب من الجبل(١٤) تحكي قصة أخرى عن الشيطان فالا (Vala)، الذي قام بسجن الشمس وقطعان البقر في كهف، كي يموت العالم بغياب الضوء والدفء والغذاء، إلا أن إندرا اقتحم الجبل وحرّر الأبقار وأعاد الشمس إلى مكانها في السماء بعد أن رتّل الترانيم قرب النار المقدّسة(١٥) الاسمان فريترا (Vritra) وفالا مشتقّان من الجذر الهندو ـ أوروبي (vr)؛ (ويعني: عرقلة، تطويق، تسييج)، وأحد الأسماء التي كانت تطلق على إندرا أيضاً كان فرتراهان (Vrtrahan) (ويعني: الذي يهزم من يقاومه)(١٦) كان هدف الآريين هو محاربة أعدائهم الذين يطوّقونهم ليشقّوا طريقهم كما فعل إندرا مع أعدائه.

الحرية («موكشا» (Moksha)) هي أيضاً أحد الدّوال التي ستعيد الأجيال المتأخرة تأويل دلالاتها؛ فالكلمة كانت تعني نقيض الأسر («أمهاس» (Amhas))، والتي ترتبط بالمفردة الإنكليزية ((Anxiety) أي «الجزع») وبالمفردة الألمانية ((Angst) أي «خوف وفزع»)، وهي تستدعي دلالة المحنة الخانقة(١٧) استنتج الحكماء المتأخرون في النهاية أنّ الطريق إلى الحرية (موكشا) يعتمد على إدراك حقيقة أنّ «الأقلّ هو الأكثر».

(١٢) Renou, *Religions of Ancient India*, p. 20, and Witzel, "Vedas and Upanishads," p. 73.

(١٣) Whitaker, Ibid., pp. 115-117.

(١٤) Rig Veda 2.22.4.

(١٥) Rig Veda 3.31, and 10.62.2.

(١٦) Witzel, "Vedas and Upanishads," p. 72.

(١٧) Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, p. 114.

في القرن العاشر قبل الميلاد، وصل الآريون إلى منطقة دوآب (Doab) ما بين نهري يمُنا (Yamuna) والغانج (Ganges). وأسسوا هناك مملكتين صغيرتين، نشأت الأولى من الاتحاد بين قبيلتي كورو (Kuru) وبانتشالا (Panchala)، وأنشأت الأخرى قبيلة يادافا (Yadafa). وفي كل عام عندما يصبح الطقس معتدلاً بارداً، ترسل مملكة كورو ـ بانتشالا محاربيها لتوسيع جبهتها الأمامية باتجاه الشرق قليلاً، حيث يقهرون السكان المحليين ويغيرون على مزارعهم ويستولون على ماشيتهم[18] كان عليهم قبل أن يتمكنوا من الاستقرار في هذه المنطقة أن يزيلوا الغابات الاستوائية الكثيفة بالنار، ولذا فقد أصبح إله النار آغني هو الأنا السماوية للمستعمرين في توسّعهم التدريجي باتجاه الشرق، وأصبح هو الملهم للآغنيكايانا (Agnicayana) المعركة الطقوسية التي تبجّل المستعمرة الجديدة. أولاً يقوم المحاربون المدججون بالعتاد بمعالجة ضفة النهر لصناعة اللَبِن من الطين والنار، كنوع من التأكيد الاستفزازي لأحقّيتهم بهذه الأرض، ويقومون بمحاربة السكان المحليين الذين يقفون في طريقهم. تصبح المستعمرة واقعاً فقط عندما يُقام فيها مذبح للإله آغني[19] هذه المذابح الملتهبة كانت تميّز معسكرات الآريين عن القرى البربرية التي تعمّها الظلمة. استخدم الآريون الذين استوطنوا في تلك المعسكرات نار آغني لإغراء قطعان الماشية في القرى المجاورة لتتبع اللهب وصولاً إليهم، «كان عليه أن يحمل النار المحرقة والمضيئة إلى مسكن منافسه» ثم يذكر نص آخر: «وبذلك سيحصل على ثروته وممتلكاته»[20] آغني كان رمزاً لشجاعة المحارب وقدرته على السيطرة، وهو أناه العميقة ونفسه السماوية («أتمان» (Atman))[21]

كان المحارب ملوثاً مثل أناه الأخرى إندرا، وكان يُقال بأن إندرا ارتكب ثلاث خطايا تسببت في إضعافه إلى درجة الهلاك: فقد قام بقتل راهب براهماني، ونكث بميثاق الصداقة مع فريترا، وأغوى امرأة رجل آخر

(١٨) Heesterman, "Ritual, Revelation, and the Axial Age," p. 403.

(١٩) SB 7.1.1.1-4, in: Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History,* translated by Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), pp. 10-11.

(٢٠) Maitrayani Samhita 4.2: 1.2.3.2, in: Heesterman, trans., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion,* pp. 23-24 and 134-137.

(٢١) SB 2.2.2.8-10, and Heesterman, trans., Ibid., p. 24.

عبر تنكّره على شكل زوجها، وهكذا تمت تدريجياً مصادرة جلاله الروحي («تيجاس» (Tejas)) وقواه الجسدية («بالا» (Bala)) وجماله[٢٢] هذا الانحلال والتفكك الأسطوري صار يوازيه تحوّل عميق وجذري في المجتمع الآري حيث لم يعد إندرا وآغني تعبيرين ملائمين عن القداسة والألوهية بالنسبة إلى بعض الحكماء العظام وقديسي الشعر (الريشي (Rishis)). وكانت هذه هي الخطوة الأولى في السلسلة الطويلة للتخفيف من إدمان العنف لدى الآريين.

نحن لا نعرف بالتحديد كيف قام الآريون بتأسيس مملكتهم في دوآب «أرض آريا»، إلا أنهم كانوا يستطيعون فعل ذلك بالقوة وحدها الأحداث ربما تكون متوافقة مع ما يدعوه المؤرّخون الاجتماعيون «نظرية الغزو» (Conquest Theory) في تفسير تأسيس الدول[٢٣] كان لدى المزارعين الكثير ليخسروه بسبب الحروب التي دمّرت محاصيلهم وقتلت ماشيتهم، ومن المحتمل أنه عندما قام الآريون الأفقر اقتصادياً والأكثر تفوّقاً عسكرياً بغزوهم، قرر بعض المزارعين البراغماتيين، بدلاً من أن يعانوا خراب الحرب ودمارها، الخضوع للغازين وعرضوا عليهم أن يحصلوا على فائض إنتاجهم، وتعلّم الغازون بدورهم ألا يقتلوا الأوزة التي تهبهم البيض الذهبي، طالما أنّ بإمكانهم الحصول على دخل ثابت عبر العودة إلى القرية وطلب المزيد من البضائع والاحتياجات. ومع الوقت، ربما تحوّلت هذه السرقات إلى نظام ممأسس للإتاوات. عندما قامت قبائل الكورو ـ بانتشالا واليادافا بإخضاع ما يكفي من القرى في طريقهم في دوآب، تحوّلوا بأثر ذلك إلى حكام أرستقراطيين لممالك زراعية، وعلى الرغم من ذلك فإنهم استمروا بإرسال الحملات العسكرية إلى الشرق.

كان التحوّل إلى الحياة الزراعية ينطوي على تغير اجتماعي كبير. يمكننا فقط أن نتكهّن ونخمّن بشأن هذه المرحلة، غير أنّ المجتمع الآري على الأرجح لم يكن حتى اللحظة متراتباً طبقياً بشكل صارم: فرجال القبيلة في الطبقات الدنيا من المجتمع كانوا يقاتلون إلى جانب زعمائهم، والكهنة

(٢٢) Georges Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, translated by Alf Hiltebeitel (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1969), pp. 76-78.
(٢٣) John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers; London: Wiley, 1997), pp. 25-26.

أحياناً كانوا جزءاً من الحملات العسكرية[٢٤] ولكن التخصصات بدأت تتمايز وتتضح مع ظهور الزراعة، لقد وجد الآريون أن عليهم أن يقوموا بدمج الداسا (الفلاحون المحليون) ـ الذين يتقنون الأساليب الزراعية ـ في مجتمعهم، ولذلك فقد تم إهمال أساطير فريترا التي تشيطن الداسا، فمن العمل والخبرة التي يملكها الداسا كانت الحياة الزراعية ستفشل. كانت متطلّبات الإنتاج تعني أن على الآريين أنفسهم أن يكدحوا في الحقول، بينما يعمل الآخرون كنجارين، وحدادين، وخزّافين، ودبّاغين، ونسّاجين. وهكذا أصبح الآريون المزارعون يبقون في البيوت بينما يقاتل أفضل المحاربين في الشرق. كان هناك على الأرجح قوى تتصارع بين الزعماء (الراجاوات)، الذين يمتلكون القوة، والكهنة الذين يمنحونها الشرعية. هذا الانتقال والتغير الكبير بعد قرون من التقاليد، لا بدّ من أنه وجد صداه داخل الأساطير الفيدية.

سمحت الثروة وتوفر وقت الفراغ للكهنة بمزيد من الوقت للتأمّل الذي جعلهم يبدؤون بتشذيب مفاهيمهم عن الألوهية. لقد كانوا ينظرون دوماً إلى الآلهة على أنهم مشتركون في وجود سامٍ وأكثر شمولاً، والذي هو «الوجود» بذاته، والذي بدؤوا يطلقون عليه منذ القرن العاشر قبل الميلاد اسم «براهمان» (Brahman) أي: الكل[٢٥] البراهمان كان هو القوة التي تحافظ على الكون متّحداً وقابلاً للنمو والتطوّر، وهو غير مسمّى، وغير قابل للتفسير، ومفارق بالمطلق. كانت الديفا ببساطة تجليّات مختلفة للبراهمان: «يطلقون عليه إندرا، ميترا، نارونا، آغني، أو النبيل المجنّح غاراتمان. وقد أعطى الحكماء ألقاباً عديدة لما هو واحد في ذاته»[٢٦] قامت السلالة الجديدة من الريشي (الحكماء وقديسو الشعر) بالعمل بجد على اكتشاف المبدأ الموحّد الخفي، أما الديفا، الآلهة المفرطة في بشريتها فلم تكن فقط تصرف الانتباه عن البراهمان بل كانت مسببة للإحراج: لقد حجبت هذه الآلهة البراهمان بدلاً من أن تظهره. أحد الريشي يقول مؤكّداً لا أحد،

---

(٢٤) Whitaker, *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity Violence, and the Body in Ancient India*, p. 158.

(٢٥) Louis Renou, "Sur la Notion de "brahman"," *Journal Asiatique*, vol. 237 (1949), and Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion* (The Hague: Mouton and Co., 1965), p. 200.

(٢٦) غاراتمان كان الشمس. Rig Veda I.164.46.

حتى أعلى الآلهة رتبة يعرف كيف انبثق العالم إلى الوجود[٢٧] أصبحت القصص الأسطورية عن إندرا الذي ذبح الوحش لجلب النظام إلى العالم تبدو الآن على أنها قصص صبيانية[٢٨]، وبدأت تدريجياً شخصية الإله بالاضمحلال[٢٩]

تقدّم واحدة من الترانيم المتأخرّة تبريراً يصادق على التراتبية في المجتمع الآري[٣٠] فقد تأمّل الريشي في الأسطورة القديمة عن الملك الذي ضحّى بنفسه ليولد الكون، وأطلق عليه الريشي «بوروشا» (Purusha) (الشخص الأوّلي أو المبدأ الكوني). لقد صوّروه مستلقياً فوق العشب المقصوص حديثاً في ساحة الطقوس تاركاً الآلهة تقتله. وأصبحت أجزاء جثّته المقطّعة مكوّنات العالم: الطيور والحيوانات، والخيول، والماشية، والسماء والأرض، والشمس والقمر، بل وحتى الديفا العظيمة آغني وإندرا، كلها انبثقت من أجزاء جسده. وقد شكّل ٢٥ في المئة من كيان بوروشا العالم المحدود، أما ٧٥ في المئة المتبقية فقد بقيت خالدة لا يؤثّر فيها الزمن، متعالية عن الوجود ولامحدودة. في قصة استسلام نفس بوروشا، استبدلت المعارك الكونية والنزاعات المقدّسة بأسطورة لا صراع فيها: الملك يضحّي بنفسه من دون أدنى مقاومة.

الطبقات الاجتماعية الجديدة في الممالك الآرية نمت من جسد بوروشا:

«كم جزءاً قُسّم جسد بوروشا؟

وماذا أُطلق على فمه ويديه؟

وماذا أُطلق على فخذيه وقدميه؟

الكهنة (البراهمة (Brahmin)) صُنعوا من فمه؛ ومن يديه صُنع المحاربون (راجانيا (Rajanya)) من فخذيه كان العوام (فايشيا (Vaishya))، ومن قدميه

---

(٢٧) Rig Veda 10.129.6-7.

(٢٨) Jan Gonda, *The Vision of the Vedic Poets* (The Hague: Mouton and Co., 1963), p. 18.

(٢٩) Renou, *Religions of Ancient India*, pp. 220-225, and Robert Charles Zaehner, *Hinduism* (London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1962), pp. 219-225.

(٣٠) Rig Veda X.90.

كان الخدم (شودرا (Shudra))[٣١]

إذاً، فلم يكن التراتب الاجتماعي في المجتمع الآري الجديد انقطاعاً عن الماضي العادل الذي تساوى فيه الجميع، بل كان نظاماً قديماً قِدَم الكون نفسه. أصبح المجتمع الآري مقسّماً إلى أربع طبقات اجتماعية ـ وهي البذور لنظام طبقيّ مفصّل سينمو لاحقاً ـ كل طبقة (فارنا (Varna)) كان لها واجبها المقدّس الخاص (الدارما (Dharma)). ولا يمكن لأحد أن ينفّذ المهمة المخصصة للطبقة الأخرى، كما لا يمكن لأي نجم أو كوكب أن يتحرك خارج فلكه.

بقيت التضحية أمراً أساساً؛ فكان على أعضاء كل طبقة (فارنا) أن يتنازلوا عن امتيازاتهم لأجل المجموع. لقد كان واجب (دارما) البراهمة الذين خلقوا من فم بوروشا، أن يترأسوا طقوس المجتمع[٣٢] وأصبح المحاربون، لأوّل مرة في المجتمع الآري، يشكلون طبقة متميّزة عن باقي المجتمع يطلق عليها الراجانيا، وفي مراحل متأخرة، سيظهر مصطلح جديد في **الريغ فيدا** يُطلِق عليهم لقب كشاتريا (Kshatriya) (المفوّضون بالسلطة). لقد خُلقوا من ذراعَيْ بوروشا وصدره وقلبه، من محلّ القوة والشجاعة والطاقة وواجبهم (الدارما) أن يضعوا حياتهم يومياً في الخطر. كان هذا تحوّلاً مهماً، لأنّه قام بحدّ العنف في المجتمع الآري. قبل تلك اللحظة، كان جميع الرجال ذوي القدرة البدنية محاربين، وكانت العدوانية مبدأ وجود القبيلة. تعترف الترنيمة بأن المجتمع لا يمكن أن يستغني عن الراجانيا، لأن المملكة لا يمكن أن تحافظ على وجودها من دون القوة والإكراه. ولكن من الآن فصاعداً، وحدهم الراجانيا من يمكنهم حمل السلاح، أما أعضاء المجتمع الباقون من الطبقات الثلاث ـ البراهمة، الفايشيا، والشودرا ـ فعليهم أن يتخلوا عن العنف وليس مسموحاً لهم بعد الآن بأن يكونوا جزءاً من الحملات العسكرية أو أن يشاركوا في حروب المملكة.

في الطبقتين السفليتين في المجتمع يمكننا أن نرى العنف البنيوي

(٣١) Ibid., X.90 and 11-14 (Griffiths translation, modified).

(٣٢) Bruce Lincoln, "Indo-European Religions: An Introduction," in: Bruce Lincoln, *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*, with foreword by Wendy Doniger (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), p. 8.

للمجتمع الجديد، فالطبقتان خُلقتا من أقدام بوروشا وفخذيه، وهي الأجزاء الأدنى والأكبر من جسده؛ كان واجبهم (الدارما) الخدمة وتأدية المهام للنبلاء، وتحمّل عبء المجتمع بكامله، وتنفيذ العمل الإنتاجي الذي يعتمد عليه المجتمع(٣٣) كان واجب الفايشيا، وهم رجال القبيلة العاديون، والممنوعون من القتال الآن، هو إنتاج الغذاء الذي يحصل الكشاتريا (المحاربون) على فائض إنتاجه. كان الفايشيا مرتبطين بالخصوبة والإنتاج، إلا أنهم أيضاً خلقوا من جزء قريب من الأعضاء التناسلية لبوروشا، مكمن الشهوات الجنسية، وهو ما جعلهم غير موثوق بهم من الطبقتين العُلويتين. غير أن التطوّر الأهم في هذا النظام كان من نصيب الشودرا: الداسا الذين كانوا قاعدة المجتمع، كانوا مُعرّفين كـ«عبيد»، يعملون من أجل الآخرين، وينفذون المهام الوضيعة، ولأجل ذلك فهم موصوفون بالدنس والذمامة. في القانون الفيدي، كان من الممكن اضطهاد الفايشيا، أما الشودرا فكان من الممكن قتلهم وذبحهم إذا اقتضى الأمر(٣٤)

تعترف ترنيمة بوروشا إذاً بالعنف البنيوي الذي يقبع في قلب الحضارة الآرية الجديدة، وربما حدّ النظام الجديد من القتال والغارات الحربية لطبقة البراهمة، إلا أنّه تضمّن تبرير اضطهاد الفايشيا والشودرا وإخضاعهم باعتباره جزءاً من النظام المقدّس للكون. بالنسبة إلى البراهمة والكشاتريا، الأرستقراطيين الجدد، لم يكن العمل الإنتاجي جزءاً من الدارما الخاصة بهم؛ لذلك فقد امتلكوا وقت الفراغ ليستكشفوا الفنون والعلوم. وبينما كانت التضحية متوقَّعة من الجميع، فإنّ التضحية الأكبر كانت مطلوبة من الطبقات الدنيا المُكرَهة على العيش في العبودية والموسومة بالوضاعة والانحطاط والدنس(٣٥)

استمر التحوّل نحو الزراعة في الحضارة الآرية، وفي نحو سنة ٩٠٠ ق.م، كان هناك عدد من الممالك الأولية في أرض آريا، وبسبب التحوّل من زراعة القمح إلى زراعة الأرز وإنتاجه فإنّ المملكة حظيت بفائض إنتاج زراعي كبير معرفتنا بهذه الممالك الناشئة ما يزال محدوداً، إلا أننا مرة أخرى نلجأ

(٣٣) Bruce Lincoln, "Sacrificial Ideology and Indo-European Society," in: Lincoln, Ibid., p. 173.
(٣٤) Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, p. 123.
(٣٥) Lincoln, "Sacrificial Ideology and Indo-European Society," pp. 174-175.

إلى الطقوس والأساطير التي تلقي بعض الضوء على تطوّر التنظيم السياسي في تلك الممالك. بقي الراجا في تلك الممالك الأولية، فيما نعتقد، منتخباً من قبل أنداده الكشاتريا، كما كان الحال مع زعماء القبائل، وكان يُوصف بالأوصاف الإلهية والمقدّسة في أثناء حكمه المخصص لعام واحد (الراجاسويا (Rajasuya)). وفي أثناء هذه المراسم الاحتفالية، يتقدّم أحد الكشاتريا ليتحدّى الملك الجديد، الذي عليه أن ينتصر ليعيد مملكته من جديد، في لعبة نرد طقوسية. إذا خسر الملك، فإنه يُجبر على التخلي عن المُلك ويُعزل، وإن كان بإمكانه العودة مع جيشه لعزل منافسه. وإذا انتصر فإنه يشرب قطرة من السوما ويقود غارة حربية على الأراضي المجاورة للمملكة، وعندما يعود محمّلاً بالغنائم، فإن البراهمة يعترفون بملكه ويصيحون: «أنت الملك، طريق البراهمان». وعندها يصبح الراجا هو «الكل» ويصبح محور العجلة التي تربط المملكة وتوحّدها وتسمح لها بالإزدهار والتوسّع.

كان الواجب الرئيس على الملك هو احتلال أراضٍ زراعية جديدة، وكان هذا الواجب يُقدَس عبر طقس التضحية بالحصان (أشفاميدا (Ashvameda)) حيث يتم تبجيل حصان أبيض فحل ثم يُطلق سراحه ليتجوّل من دون تدخّل من أحد لعام كامل، ويصطحب جيش الملك الحصان ويحميه طيلة العام. في نهاية الأمر، يعود حصان الأسطبل إلى بيته، وكأن الجيش كان يقود الحصان عبر الأراضي التي ينوي الملك السيطرة عليها[٣٦] وكان العنف، كما في أية حضارة زراعية، هو النسيج الذي يخيط حياة الأرستقراطيين في الهند[٣٧]، ولم يكن ثمة شيء أكثر نبالة من الموت في ساحة المعركة. وكان الموت في الفراش الخطيئة الأكبر للكشاتريا، وإذا شعر أحد هؤلاء المحاربين بأنه بدأ يفقد قواه، فمن المتوقّع أن يخرج إلى الحقول ليموت هناك[٣٨] ولم يكن للعوام الحقّ في القتال؛ وإذا مات

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص١٤٣ ـ ١٤٧.

(٣٧) Reinard Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley, CA: University of California Press, 1977), p. 228.

(٣٨) Max Weber, *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale (Glencoe, IL: Free Press, 1951), p. 65.

أحدهم في ساحة المعركة، فإنّ موته يبدو خروجاً سافراً عن المألوف، بل وأحياناً مثاراً للضحك[٣٩].

في أثناء القرن التاسع قبل الميلاد، قام بعض البراهمة في مملكة كورو بتأويل جديد ومهم للتقاليد الآرية القديمة وباشروا بإصلاح منظّم يُخرج العنف من الطقوس الدينية، بل ويقنع الكشاتريا بتغيير أساليبهم. تم تدوين أفكارهم في نصوص مقدّسة عُرفت باسم براهمانا (Brahmanas)، والمُؤرّخة من القرن التاسع إلى القرن السابع قبل الميلاد. لن يعود هناك المزيد من الحشود في البوتلاش (الوليمة ـ الهدية) الصاخبة، أو المنافسات المترافقة مع السكر. ويكون الراعي (الذي يدفع تكاليف القرابين) في هذه الطقوس الجديدة تماماً، هو الشخص العادي الوحيد الذي يحضر الطقوس المدروسة التي يقودها أربعة من الكهنة. واستبدلت بالغارات الحربية الطقوسية، وبمحاكاة المعارك أناشيد وترانيم هادئة وحركات رمزية، على الرغم من أن آثار العنف القديم بقيت في الطقوس: إلا أن الترانيم الهادئة تتنافر مع عنوان الطقس «عربة الديفا»، والمهابة الجليلة والخالية من الضجيج لا تقارن بـ«صولجان إندرا»، عندما كان المغنون يغنونه مراتٍ ومرات «بأصوات عالية»[٤٠] وأخيراً فإن الإصلاح حوّل طقس آغنيكايانا من طقس يسبق انطلاق الغزو إلى الأراضي الجديدة إلى طقس يحمل فيه الراعي وعاء النار ويخطو ثلاث خطوات شرقاً ويضع الوعاء على الأرض بعدها[٤١].

إننا لا نعرف إلا القليل عن الدوافع التي أسهمت في ظهور حركة الإصلاح. يرى أحد الباحثين أن الإصلاح انطلق من معضلة لا يمكن حلّها تكمن في طقوس تقديم القرابين والأضاحي، وهي أنّ هذه الطقوس التي صُممت لتهب الحياة كانت تحمل معها الموت والتدمير. ولم يستطع الريشي أن يزيلوا العنف من المجتمع لكنّهم نزعوا عنه الشرعية الدينية[٤٢]. كان هناك أيضاً قلقٌ متنامٍ من القسوة في معاملة الحيوانات. في إحدى

---

(٣٩) Alfred Vogts, *History of Militarism: Civilian and Military,* rev. ed. (New York: Free Press, 1959), p. 42.

(٤٠) Pancavimsha Brahmana (PB) 7.7:9-10, in: Weber, Ibid., p. 62.

(٤١) SB 6.8.14, and Heesterman, "Ritual, Revelation, and the Axial Age," p. 402.

(٤٢) Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and Society,* pp. 68 and 84-85.

القصائد المتأخرة في **الريغ فيدا**، يهدّئُ أحد الريشي الحصان بعطف، قبيل أن يُذبح في طقس الأشفاميدا:

«لا تدع روحك العزيزة تحترق

لا تدع الأحقاد تمتدّ في جسدك

لا تدع الحقد، القربان الأخرق، يهلك مفاصلك ويفسد أطرافك دون مبرر

لا، لست من يموت الآن، ولست من يصاب بأذى: فإلى الآلهة أنت ذاهب في طريق سهلة»[٤٣]

تصف البراهمانا التضحية بالحيوانات على أنه عمل وحشي، وتقترح أن تعطى البهائم للكهنة[٤٤] وإذا كان عليهم قتلها، فعليهم أن يقتلوا الحيوانات بالقدر الأدنى من الألم. في الأيام القديمة، كانت لحظة قطع رأس الضحية هي الذروة الدراماتيكية في القربان؛ أما الآن فقد أصبحت الحيوانات تُخنق في زريبة بعيدة عن ساحة القربان[٤٥] اعتبر بعض الدارسين أنّ الإصلاح لم يكن مدفوعاً بسبب النفور من العنف بحد ذاته؛ ولكن الكهنة أصبحوا ينظرون إلى العنف على أنه نوعٌ من التلوّث والنجاسة التي ينبغي لهم تفاديها، ولذا فقد فوّضوا مهمة القتل لمساعديهم، ليقتلوا الضحية خارج الساحة المقدّسة[٤٦]، أياً كانت دوافعهم، فقد نجح المصلحون في خلق مناخ جديد ينظر بارتياب إلى العنف.

كما إنّ المصلحين وجّهوا انتباه راعيهم وملكهم إلى عالمه الجوّاني، فبدلاً من قتل الحيوانات التعيسة، أرشدوه إلى استيعاب الموت واختباره جوّانياً في شعائر رمزية[٤٧] كان موت الملك، في أثناء مراسم

---

(٤٣) Rig Veda I.132:20-21 (Griffiths translation).

(٤٤) Taittiriya Samhita (TS) 6.4.8.1, in: Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and Society*, p. 209.

(٤٥) Taittiriya Brahmana (TB) 3.7.7.14, in: Heesterman, trans., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion*, p. 34.

(٤٦) Witzel, "Vedas and Upanishads," p. 82.

(٤٧) Shatapatha Brahmana 10.6.5.8, in: Heesterman, trans., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion*, p. 57.

الاحتفالات، يُمثّل بشكل طقوسي حيث يصبح الملك مؤقتاً جزءاً من عالم الآلهة الخالدين. وبدأ يظهر نوع من الروحانيّة أكثر جوانية وأكثر قرباً لما ندعوه اليوم «الدين»؛ وكان هذا مرتبطاً برغبة في التخلّص من العنف، وبدلاً من الانقياد اللاعقلي للمشاعر التي تؤجّجها الطقوس البرانية، كان على المشاركين في الشعائر أن يبقوا منتبهين ويقظين للمغزى الخفيّ للشعائر، وأن يعوا الارتباطات التي، بمنطق الفلسفة الخالدة، تربط كل الحركات، وكل الأدوات الطقوسية، وكل التعاويذ، بالحقيقة الإلهية. كانت الآلهة ممتزجة بالبشر، والبشر بالحيوانات والنباتات، والمفارق بالمحايث، والمرئي بغير المرئي[٤٨].

لم يكن هذا نوعاً من الوهم الناشئ عن الانغماس في اللذة، بل كان جزءاً من محاولة الإنسان التي لا تنتهي لمنح المعنى حتى لأصغر التفاصيل في الحياة. قد يقال إن الطقوس تخلق بيئة منضبطة نضع فيها الخلل الذي لا مفر منه في وجودنا الدنيوي جانباً، ولو مؤقتاً، غير أننا بذلك، وللمفارقة نصبح واعين تماماً بهذا الخلل. بعد المراسم الطقوسية، وحين نعود إلى حياتنا اليومية، فإن بإمكاننا أن نستدعي من جديد تجربتنا التي تخبرنا كيف يجب على الأشياء أن تكون. إذاً فالطقوس هي اختراع من الإنسان المعرّض للخطأ دوماً، والذي لا يستطيع أن يدرك مُثُلَه بشكل كامل أبداً[٤٩] فبينما كان عالم الآريين اليومي عنيفاً بطبيعته، وقاسياً وغير عادل، فإن المشاركين في هذه الشعائر الجديدة كانوا يجدون الفرصة ليسكنوا ـ ولو مؤقتاً ـ إلى عالم خالٍ من العنف والعدوانية بشكل تام. لم يكن بإمكانهم أن ينبذوا العنف منَ واجبهم (الدارما)، لأن المجتمع كان يعتمد عليه، إلا أن بعض الكشاتريا، كما سنرى لاحقاً، بدؤوا يعون تماماً بالتلوث والعار الذي يحمله المحارب الآري معه دوماً، منذ أن أُطلق على إندرا لقب «الآثم أو الشرير». سيبني البعض على تجربة الطقوس الجديدة بديلاً روحانياً يخفّف من الطبع العدواني العسكري.

---

(٤٨) Zaehner, *Hinduism*, pp. 59-60; Renou, *Religions of Ancient India*, p. 18; Witzel, Ibid., p. 81, and Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1989), pp. 30-34 and 72-81.

(٤٩) Jonathan Z. Smith, "The Bare Facts of Ritual," in: Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1982), p. 63.

ولكن في المجتمع الآري الجديد المقسّم، كان هناك عدد قليل فقط من الأشخاص يشاركون في أداء الشعائر الفيدية، والتي أصبحت الآن حكراً على الأرستقراطيين. كانت معظم الطبقات الدنيا في المجتمع تقدّم قرابين بسيطة للديفا المفضّلة لهم في منازلهم، وكانوا يتعبّدون آلهة متعددة ـ بعضها مستعار من السكان الأصليين ـ ستشكّل لاحقاً البانثيون (مجمع الآلهة) الهندوسي الذي سيظهر في فترة حكم جوبتا (Gupta) (٣٢٠ ـ ٥٤٠ ق.م). غير أن الطقوس الأكثر إثارة، كطقوس تقديس الملك، تركت انطباعاً عميقاً لدى العامة واستمر الناس يتحدثون عنها لوقت طويل. كانت هذه الطقوس تدعم النظام الطبقي، وكان الكهنة الذين كانوا يؤدون هذه الطقوس تتاح لهم الفرصة ليؤكّدوا تفوّقهم وسموَّهم على الراجاوات وراعي الكشاتريا وبالتالي يبقون أنفسهم على رأس الجسد السياسي. وكان الراجاوات الذين يرعون الطقوس، يبتهلون، بدورهم، إلى السلطة الإلهية ليستخرجوا المزيد من فائض الإنتاج من الفايشيا

إذا كانت هذه الممالك الوليدة ستنضج لتصبح دولاً، فإنّ سلطة الملك لا يمكن أن تبقى معتمدة على نظام القرابين المتبادلة. في البنجاب، كان تتمّ إعادة توزيع كل الغنائم والماشية، التي تمّ الاستيلاء عليها، واستهلاكها في الطقوس، وهكذا فإن الراجا لم يكن يستطيع أن يراكم الثروة بشكل مستقل. غير أنه في دولة أكثر تطوّراً ستكون هناك حاجة إلى مصادر تابعة للدولة لتفي بمصاريف البيروقراطية ومؤسسات الدولة. وقد تحقّق هذا بسبب الزيادة الهائلة في الإنتاج الزراعي في دوآب، والذي جعل الراجاوات أغنياء. لقد تحكموا بفائض الإنتاج الزراعي ولم يعودوا بحاجة إلى الاعتماد على الغنائم التي يحصلون عليها عبر الحملات العسكرية والتي يعاد توزيعها عبر الطقوس للمجتمع. لقد أصبحوا مستقلّين اقتصادياً وسياسياً عن البراهمة الذين كانوا يترأسون وينظّمون توزيع المصادر على المجتمع.

وصل الآريون، في القرن السادس قبل الميلاد، إلى حوض نهر الغانج، الأرض غزيرة المطر والتي وفرت محصولاً زراعياً أكبر وأصبح بإمكانهم أن يزرعوا الأرز، والفواكه، والحبوب، والسمسم، والذرة والشعير، وقد ساعد هذا التحسن في فائض الإنتاج على وجود دولة أكثر

إحكاماً وتقنياً[٥٠] وظهرت ست عشرة مملكة كبيرة، بعد أن قام الراجاوات الأقوياء بالسيطرة على الممالك الأصغر؛ فظهرت مملكة ماغادها (Magadha) في الشمال الشرقي لأرض الغانج، وظهرت كوسالا (Kosala) في الجنوب الغربي، وكانت جميع هذه الممالك تتنافس على الموارد النادرة. بقي الكهنة يصرّون على أنّ طقوسهم وقرابينهم هي ما يحافظ على النظام الكوني والاجتماعي[٥١] غير أنّ النصوص الدينية تعترف بواقع أن النظام السياسي يعتمد دوماً على الإكراه:

«يبقى العالم كلّه في حالة من النظام بسبب العقوبة إن لم يقم الملك بالقصاص بالعقوبة الشاقة على من يستحقّون أن يُعاقبوا، فسيأكل القوي الضعيف، وسيأكل الغراب كعكة القربان، وسيلعق الكلب أطعمة القرابين، ولن يمتلك أحدٌ شيئاً لنفسه، وسيغتصبُ الوضعاءُ مكانَ الرفعاء. وحدها العقوبة تحكم جميع المخلوقات، العقوبة هي ما يحميهم، وهي ما يحرسهم بينما ينامون العقوبة هي الملك»[٥٢]

إننا نفتقر إلى الدلائل الأركيولوجية لكي نعرف أنماط التنظيمات في تلك الممالك، مع ذلك؛ فإننا نعتمد هنا أيضاً على النصوص الدينية، وبالأخص النصوص المقدّسة البوذية، والتي أُلّفت وحُفظت شفهياً ولم تُدوّن وتكتب حتى القرن الأوّل الميلادي.

كان ثمة شكل جديد كليّاً من أنظمة الحكم، ظهر على سفح جبال الهملايا على أطراف سهل الغانج: «الغانا ـ سانغاس» (Gana-Sanghas) أو «الجمهوريات القبلية» التي رفضت نظام الحكم الملكي والتي حُكمت عبر نظام من مجالس الحكم المكوّنة من زعماء القبائل. ربما تشكّل هذا النظام عبر تفكير مستقلّ قام به بعض الأرستقراطيين الذين لم يكونوا سعداء بالأنظمة الأوتوقراطية للممالك، والذين أرادوا العيش في مجتمع متساوٍ. رفضت «الجمهوريات القبلية» الأورثوذكسية الفيدية، ولم يكن لها رغبة

(٥٠) Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, pp. 137-142, and Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism* (Oxford: Blackwell, 2003), pp. 80-81.

(٥١) Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, pp. 150-152.

(٥٢) *The Laws of Manu*, translated by George Buhler (Delhi: Motilal Banarsidass, 1962), vol. 7, pp. 16-22.

بتحمّل التكاليف الباهظة للقرابين، وبدلاً من ذلك، استثمرت في التجارة، والزراعة والحروب، ولم تكن السلطة فيها تُمارس من قبل ملك، بل من قبل طبقة حكم صغيرة(٥٣) ولأنهم لم يمتلكوا طائفة من الكهنة، فإن المجتمع كان مقسّماً إلى طبقتين فقط: الكشاتريا الأرستقراطيين والداسا ـ الكارماكارو (Dasa-Karmakaru) (العبيد والعمال)، وهم الذين لم يكن لهم الحق بالاستفادة من موارد الدولة، على الرغم من أن التجار والحرفيين المبادرين منهم كان بإمكانهم تحقيق رتبة اجتماعية عالية. كانت «الجمهوريات القبلية» بجيوشها الكبيرة تشكّل تحدياً كبيراً للممالك الآرية، وأثبتت هذه الجمهوريات مرونتها وقدرتها على البقاء في منتصف الألفية الميلادية الأولى(٥٤) من الواضح أنّ استقلال هذه الجمهوريات والمساواة الشكلية في النظام الاجتماعي استطاعت أن تلامس شيئاً أساسياً في الطبيعة النفسية الهندية.

كانت الممالك والسانغاس (الجمهوريات القبلية) تعتمد على الزراعة بالأساس، غير أن منطقة الغانج كان تشهد أيضاً طفرة تجارية كبيرة جلبت معها طبقة التجار واقتصاد المال. أصبحت المدن التي ارتبطت بمجموعة جديدة من الطرق والقنوات ـ سافاتهي (Savatthi)، ساكيتا (Saketa)، كوسامبي (Kosambi)، فاراناسي (Varanasi)، راجاغاها (Rajagaha)، وتشانغا (Changa) ـ مراكز للصناعة والتجارة. تحدّى هذا النظام العنف البنيوي للنظام الطبقي، ذلك أنّ معظم حديثي الثراء من التجار والمصرفيين كانوا من الفايشيا، بل وكان بعضهم من الشودرا(٥٥) احتلت طبقة جديدة من المنبوذين (تشاندالاس Chandalas) الذين طردوا من أراضيهم مع قدوم الآريين، مكان أولئك العاملين الطموحين في أسفل الهرم الاجتماعي(٥٦) أصبحت حياة المدن أكثر إثارة؛ فكانت الشوارع تعجّ بالعربات الملوّنة والفيلة التي تحمل السلع والبضائع من الأراضي البعيدة، واختلط البشر من جميع الطبقات والأعراق والإثنيات بحريّة في الأسواق، وبدأت الأفكار

---

(٥٣) Thapar, Ibid., pp.147-149, and Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, pp. 165-166.

(٥٤) Thapar, Ibid., p. 138.

(٥٥) Hermann Kulke, "The Historical Background of India's Axial Age," Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, p. 385.

(٥٦) Thapar, Ibid., p. 154.

الجديدة تتحدى تقاليد النظام الفيدي، أما البراهمة الذين كانت جذورهم ممتدّة في الأرياف فقد بدا وكأن لا علاقة لهم بما يجري[٥٧]

كما هي العادة في أوقات التحوّلات والتغيرات الكبيرة، تبرز أنواع جديدة من الأنظمة الروحية، وقد ظهرت ثلاثة موضوعات مترابطة: دوكها (Dukkha)، موكشا (Moksha)، كارما (Karma). وعلى الرغم من الازدهار والتقدّم، فقد كان التشاؤم يتسّع ويتزايد بشكل مفاجئ. أصبح البشر يختبرون الحياة ويعيشونها على أنها دوكها (معاناة)، «غير مرضية»، «خاطئة»، و«فاسدة». وبدا لهم الوجود الإنساني، من صدمة الولادة إلى سكرات الموت، مفعماً بالمعاناة والألم، بل إن الموت نفسه لا يجلب الراحة منها، لأنّ كل شيء، وكل شخص، مأسور في دائرة لا يمكن الفرار منها «سامسارا» (Samsara) من الولادة والموت وإعادة الولادة وإعادة الموت، وإذاً فالسيناريو المحزن سيُعاش مرة بعد أخرى.

كانت الهجرة العظيمة القديمة شرقاً تستبطن تجربة الآريين بالشعور بالاختناق والوحدة في البنجاب؛ واستمر شعور الآريين بأنهم مسجونون في مدنهم الجديدة الصاخبة. لم يكن هذا مجرّد شعور عابر: فالتحضّر السريع يقود دوماً إلى الأوبئة، خصوصاً عندما يزيد عدد السكان في المدينة عن ٣٠٠ ألف، وفي نقطة التحول هذه تبدأ العدوى بالظهور[٥٨] ليس غريباً إذاً إن كان الآريون منشغلين بالتفكير في الأمراض، والمعاناة والموت، ويتوقون إلى إيجاد مخرج من هذا الشقاء.

جعلت ظروف التغيّر السريع الناس أكثر وعياً بالأسباب والنتائج، وأصبح بإمكانهم الآن أن يدركوا كم تؤثر أفعال جيل من الأجيال في الجيل التالي، وبدؤوا يؤمنون بأن أعمالهم (كارما) ستحدد هي أيضاً شكل وجودهم

---

(٥٧) Richard Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1988), p. 55-56.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٥٨ ـ ٥٩؛ William H. McNeill, *Plagues and People* (Garden City, NY: Anchor Press, 1976), p. 60; *The Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, translated with Introduction and Notes by Patrick Olivelle (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 34, and Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, p. 171.

القادم: فإذا كانت أعمالهم خاطئة وسيئة في هذه الحياة فإنهم قد يولدون في حياتهم القادمة عبيداً أو حيوانات، وإن كانت أعمالهم خيّرة فقد يصبحون ملوكاً أو آلهة. أصبحت أعمالهم المتراكمة هي ما يحدّد ما سيحصلون عليه في حياتهم، كما هو الحال في التجارة[٥٩] ولكن حتى لو ولد أحدهم إلهاً، فليس ثمة مهرب نهائي من الدوكها، لأنه حتى الآلهة تموت وتولد من جديد في حالة أدنى. وحاول البراهمة، لدعم النظام الطبقي الذي أصبح هشاً الآن، أن يعيدوا تشكيل مفاهيم الكارما والسامسارا: يمكنك أن تحصل على ولادة أفضل، فقط إن قمت بأداء واجب (الدارما) طبقتك الاجتماعية[٦٠]

غير أنّ البعض استفاد من هذه الأفكار الجديدة ليتحدى النظام الاجتماعي القائم. وفي البنجاب، حاول الآريون أن يكافحوا في طريقهم نحو الحرية (موكشا)؛ بدأ البعض الآن، وبناء على الروحانية الذاتية التي تحدّث عنها البراهمة، بالبحث عن حريّة روحية أكبر وبدؤوا يستكشفون عالمهم الجوّاني بنشاط، كما استكشف المحاربون الآريون القدامى الغابات المعتمة الخطرة. أتاحت الثروة للنبلاء وقت الفراغ الذي يسمح لهم بهذا التأمل الاستبطاني والجوّاني. كانت هذه الروحانية الجديدة بالتالي، مخصصة للأرستقراطيين؛ وكانت بالضرورة أحد الفنون الحضارية التي تعتمد على وجود العنف البنيوي في الدولة. فلا يمكن للشودرا أو التشاندالا أن ينفقوا الساعات في التأمّل أو في النقاش الميتافيزيقي، الذي دار بين القرنين السادس والثاني قبل الميلاد، والذي أنتج نصوص **الأوبانيشاد** (*Upanishads*).

صاغ البراهمة الذين عاشوا في المدن هذه التعاليم الجديدة، وفهموا

---

(٥٩) Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1971), pp. 50-51, and Doniger, Ibid., p. 165.

(٦٠) Chandogya Upanishad (CU) 5.10.7.

الاقتباسات من **الأوبانيشاد**، وردت في:

Upanisads, translated and edited by Patrick Olivelle (Oxford; New York: Oxford University Press, 1996); Brhadaranyaka Upanishad (BU) 4.4.23-35, and Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, p. 130.

[وقد تُرجمت الأوبانيشاد إلى العربية، انظر: عبد السلام زيان، **الأوبانيشاد** (القاهرة: مؤسسة شمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)].

المشاكل التي تطرأ على الحياة المدنية[٦١] غير أن كثيراً من الممارسات الجديدة، وبشكل لافت، كانت تُعزى إلى المحاربين الكشاتريا، وكانت المناقشات التي تروى في **الأوبانيشاد** تحدث أحياناً في بلاط الراجا لقد رسم المحاربون الروحانية الأكثر جوانية للبراهمة وتقدّموا بها خطوة إلى الأمام. **كُتبت البريهادارانياكا أوبانيشاد** (*Brihadaranyaka Upanishad*) بالتأكيد، وهي واحدة من أقدم هذه النصوص، في مملكة فيدها (Videha)، المملكة الحدودية التي قامت في أقصى نقطة وصل إليها الآريون شرقاً[٦٢] كانت فيدها مملكة محتقرة من قبل البراهمة المحافظين في دوآب، ولكن في فيدها، كان هناك خليط كبير من البشر، فقد اختلط المستوطنون الهندو - آريين الذين وصلوا في الهجرات القديمة مع القبائل القادمة من إيران ومع السكان الأصليين الهنود. اندمج بعض هؤلاء الأجانب في النظام الطبقي (الفارنا)، غير أنّهم جلبوا معهم تقاليدهم، والتي تتضمّن، ربما، تشكيكاً في الأورثوذكسية الفيدية، وكانت هذه المواجهات واللقاءات باعثاً فكرياً انعكس تأثيرها على النصوص المبكرة **للأوبانيشاد**.

ألهمت التطوّرات السياسية والاجتماعية في هذه الدول الجديدة بعض المحاربين من الكشاتريا ليتخيّلوا عالماً جديداً خالياً من سيادة الكهنة. لأجل ذلك فإن **الأوبانيشاد** تنكر ضرورة تقديم القرابين الفيدية، وتستمر في الحط من رتبة الديفا عبر استيعاب ودمج الآلهة بالنفس التأمّلية: «يقول البشر: «ضحِّ لذلك الإله أو لذاك»، ولكن كل هذه الآلهة هي من خلقه، لأجله وحده كل هذه الآلهة»[٦٣] اتجّه العابد الآن إلى نفسه. وركزت **الأوبانيشاد** على الأتمان (Atman)، «النفس»، والتي هي أيضاً، كما الديفا، تجلٍّ للبراهمان. إذا استطاع الحكماء اكتشاف الجوهر الجوّاني لوجودهم، فإن الحكيم سيتمكن من الولوج إلى وجود مطلق لانهائي. يمكن للحكيم والحكيمة أن يتحررا من الدائرة المغلقة من الولادة الجديدة والموت الجديد عبر المعرفة الذوقية للنفس التي تحرّرها من الرغبات الزائلة في الحياة الدنيا كان هذا الاكتشاف بالغ الأهمية، فكرة الوجود المطلق. أصبحت فكرة

---

(٦١) Olivelle, *Samnyasa Upanisads*, pp. 37-38.

(٦٢) Ibid., p. xxix, and Witzel, "Vedas and Upanishads," pp. 85-86.

(٦٣) BU 1.4.6.

«الكلّ» الذي يوجد باستمرار داخل كلّ إنسان، فكرة مركزية في كل التقاليد الدينية الكبرى. لم يعد هناك حاجة بالتالي إلى تأدية طقوس مفصّلة، تعزز من العنف البنيوي في النظام الطبقي، لأنّ البشر حين يجدون جوهر الحقيقة داخل أنفسهم، فإنهم سيكونون مع «الكل»: «إذا عرف الإنسان أنه البراهمان، فإنّه يصبح بهذه الطريقة جميعَ هذا العالم، ولا تستطيع حتى الآلهة أن تمنعه، لأنه قد أصبح جوهر نفوسها أيضاً (أتمان)»[٦٤]

كان هذا الإعلان الجريء للاستقلالية الذاتية ثورةً روحية وسياسية كبرى، وأصبح بإمكان الكشاتريا أن يتخلوا عن اعتمادهم على الكهنة الذين يسيطرون على المجال الطقوسي. وفي الوقت الذي كان الفايشيا والشودرا يتسلّقون السلّم الاجتماعي، قام المحاربون الأرستقراطيون بتقديم عرضهم ليحتلوا الرتبة الأولى في المجتمع.

وعلى الرغم من ذلك، فقد مثلت **الأوبانيشاد** تحدياً للأخلاق الحربية للكشاتريا، فالأتمان كان في الأصل آغني، النفس الإلهية العميقة للمحارب الذي يحصل على ما يريده بالقتال والسرقة. اتجه البطل الآري شرقاً بدافع الرغبة في حيازة الأشياء الأرضية؛ الحصول على الماشية، والسرقة، والأرض، والشرف، والمكانة الاجتماعية. أما الآن فقد حثّ حكماء **الأوبانيشاد** تلاميذهم على التخلي عن هذه الرغبات. وكل من يبقى متعلّقاً بالثراء الدنيوي، لن يتمكن أبداً من التحرر من دائرة المعاناة والولادة المتكررة، وحدهُ «الشخص الذي لا يرغب في شيء ـ الذي لا يمتلك أية رغبة، المتحرر من رغباته، من لا يملك سوى رغبة واحدة بنفسه (أتمان) ـ لن تتوقف وظائفه الحيوية. هو البراهمان، وإلى البراهمان سيذهب»[٦٥] وقد ظهرت تقنيات تأملية جديدة تتضمّن حالة عقلية «هادئة، ومتزنة، ورابطة الجأش، وموحّدة»، باختصار، حالة تمثّل النقيض التام للعقلية الهائجة والانفعالية للآري القديم[٦٦] تصف واحدة من نصوص **الأوبانيشاد** الإله المحارب إندرا، وهو يعيش بسلام ويجلس كتلميذ متواضع في غابة أمام

---

(٦٤) BU 1.4.10.

(٦٥) BU 4.4.5-7.

(٦٦) BU 4.4.23-35.

أستاذه بعد أن هجر العنف بحثاً عن الطمأنينة التامة[٦٧]

اعتبر الآريون أنفسهم دوماً متفوقين بطبيعتهم على غيرهم؛ وقد ولّدت شعائرهم لديهم شعوراً عميقاً بالجدارة والاستحقاق للأفضلية، وهذا ما كان بمثابة الوقود لحملاتهم العسكرية وغزواتهم. غير أنّ **الأوبانيشاد** كانت تُعلّمهم بأن الأتمان، جوهر كل مخلوق، هو ذاته البراهمان، إذاً فجميع الموجودات مشتركةٌ في حقيقة مقدّسة واحدة. البراهمان هو نواة بذرة التين التي تنمو منها الشجرة العظيمة[٦٨] وهو العصارة التي تمنح الحياة لكل جزء من الشجرة؛ وهو أيضاً الحقيقة الأساسية الأعمق في كل إنسان[٦٩] البراهمان أشبه ما يكون بقطعة من الملح تُركت لتذوب طوال الليل في دلو الماء، وعلى الرغم من أنها لن تكون مرئية في الصباح، إلا أنها ستبقى حاضرة في كل رشفة ماء[٧٠] بدلاً من إنكار الترابط العميق بين البشر، كما يفعل المحاربون حين يشيطنون أعداءهم، فإن الحكماء كانوا يغرسون الوعي بحقيقة هذا الترابط. يميل كل شخص منا إلى أن يتخيّل بأنه مميز وفريد، ولكن الحقيقة، أنّ كل الصفات الخاصة بنا والتي تميّزنا عن سوانا ليست باقية، إلا بقدر بقاء النهر الذي يتدفّق باستمرار نحو البحر وحين يغادر الماء مجرى النهر، فإنه يصبح «المحيط» ولا يعلن أبداً عن فرديّته، باكياً «أنا هذا النهر أو ذاك»، هذا التأكيد الحادّ للذات هو محض وَهْم لا يمكن أن يقود سوى إلى الألم والتشوش. يعتمد انعتاق الموكشا (الحرية) من هذه المعاناة على معرفة أن البراهمان في أعماق كل إنسان وأن عليه أن يعامله بتبجيل مطلق. ورّثت **الأوبانيشاد** الهند شعوراً بالوحدة الشاملة للوجود، وإذاً فما تسمّيه «عدوك» لم يعد ذلك الآخر القبيح، بل هو جزء لا يتجزأ منك[٧١]

كان الدين الهندي مؤيِّداً للعنف البنيوي والمادي في المجتمع. ولكن مع بداية القرن الثامن قبل الميلاد، شنّ النساك («سانياسن» (sannyasin)) نقداً هجومياً على هذا العنف والعدوان الموجود في طبيعة المجتمع، وانسحبوا

---

(٦٧) CU 8: 7-12.

(٦٨) CU 6: 11.

(٦٩) CU 6: 12.

(٧٠) CU 6: 13.

(٧١) CU 6: 10.

من المجتمع المستقر ثم اختاروا نمطاً مستقلاً من الحياة. ولم يكن الزهد، كما هو معتاد في الغرب، نمطاً من التخلي عن الحياة فحسب، بل كان له وللحياة المتقشفة عبر تاريخ الهند، أبعاد سياسية كانت تسهم أحياناً في إعادة النظر الجذري في طبيعة المجتمع، وهذا ما حدث بالتأكيد في سهل الغانج[(٧٢)] امتلك الآريون دوماً «القلب الذي لا يهدأ» الذي جعل من جلجامش ضجراً ومرهقاً من الحياة المستقرة، ولكن بدلاً من ترك بيوتهم للقتال والسرقة، قام النسّاك بتجنّب العدوان، لم يمتلكوا أية أملاك، وكانوا يتسولون طلباً للطعام[(٧٣)] في حوالى العام ٥٠٠ ق.م، أصبح النساك قادة التحوّل الروحي وأصبحوا يشكّلون تحدّياً مباشراً لقيم الممالك الزراعية[(٧٤)] كانت الحركة جزءاً من البراهماشاريا (Brahmacharya)، «الحياة المقدّسة» التي قادها التلاميذ البراهمة الذين كانوا يقضون سنوات مع معلّميهم، يدرسون نصوص **الفيدا**، ويتسولون طعامهم بتواضع، ويعيشون وحيدين في الغابات لفترات محددة. في أجزاء أخرى من العالم، كان الشباب الآريون يعيشون في البرية كنوع من التدريب العسكري، يصطادون ليأكلوا، ويتعلمون مهارات الاكتفاء الذاتي وكيفية بقائهم وسط المخاطر. ولكن لأن دارما البراهمة لم تكن تسمح بالعنف، فإن البراهماشاريا لم يكونوا يصطادون أو يؤذون الحيوانات، أو يقودون عربات الحرب[(٧٥)]

علاوة على ذلك، كان معظم النساك براهمة سابقين قبل مباشرتهم حياة العزلة[(٧٦)] أنكر النساك، بشكل مدروس ومتعمد، طقوس القربان التي تمثّل المجتمع السياسي الآري ورفضوا «منزل العائلة»، وهو الركن الأساس للحياة المستقرة. لقد أصبحوا بالتالي خارج العنف البنيوي للنظام الطبقي (الفارنا)

---

(٧٢) Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, p. 132.

(٧٣) Flood, *An Introduction to Hinduism*, p. 91, and Patrick Olivelle, "The Renouncer Tradition," in: Flood, ed., *The Blackwell Companion to Hinduism*, p. 271.

(٧٤) Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982), p. 64, and Paul Dundas, *The Jains*, 2nd ed. (London; New York: Routledge, 2002), p. 64.

(٧٥) Manara Gryha Sutra 1.1.6, in: Heesterman, trans., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion*, pp. 164-174, and Gonda, *Change and Continuity in Indi Religion*, pp. 228-235 and 285-294.

(٧٦) Gonda, Ibid., pp. 380-384, and Olivelle, "The Renouncer Tradition," pp. 281-282.

وأخرجوا أنفسهم من الصلات الاقتصادية بالمجتمع ليصبحوا «متسوّلين»، فقراء («بيكسو» (Bhiksu))[77] عاد بعض النسّاك إلى بيوتهم، فقط ليصبحوا وعّاظاً دينيين واجتماعيين داخل المجتمع، بينما بقي الآخرون في الغابات يتحدّون ثقافة المجتمع من الخارج. لقد استنكروا انشغال الأرستقراطيين بالمكانة والشرف والمجد، وكانوا يتوقون إلى تلقّي الشتائم والإهانات وكأنها رحيق إلهي[78]، ويتعمّدون تقليد المجانين والحيوانات كي يزدريهم الناس ويهينوهم[79] اعتمد النّساك، كما فعل الكثير من المصلحين الهنود، على الأساطير الحربية القديمة لبناء نموذج مختلف للنبالة. لقد استحضروا الأيام البطولية في البنجاب، عندما كان الرجال يثبتون شجاعتهم وجرأتهم بتحدي الغابات الوحشية. اعتبر كثير من الناس أن المتسولين (البيكسو) هم نوع جديد من الروّاد[80] فعندما كان يأتي أحد النساك المشهورين إلى المدينة، كان البشر من جميع الطبقات يحتشدون للاستماع إليه.

ربما كان الطقس الحربي الأهم الذي قام النساك بتعديله هو اليوغا (Yoga)، والتي أصبحت العلامة المميّزة للنظام الروحي للنساك. كان مصطلح اليوغا في الأصل، كما رأينا، يعني شدّ وربط الحيوانات إلى عربات الحرب قبل الانطلاق في الغارة؛ أصبحت اليوغا الآن انضباطاً تأملياً يشدّ ويربط القوى العقلية لممارس اليوغا في غارته على الدوافع العاطفية غير الواعية، وعلى الأنانية، والكراهية والطمع، وهي المشاعر التي كانت تغذي أخلاقيات المحارب، والمستحكمة بعمق داخل نفسه والتي يمكن إزالتها من النفس بالقوة العقلية الخالصة فقط. كانت اليوغا متجذّرة في التقاليد الهندية المحلية على الأرجح، لكنها في القرن السادس قبل الميلاد أصبحت ممارسةً مركزية في المشهد الروحي للآريين. كان الهجوم المنظّم والمركّز على الـ«أنا» يهدف إلى مَحوِها من عقل ممارس اليوغا، وإفناء الشعور بتأكيد الذات والفخر لدى المحارب الذي يجعله يعتبر نفسه المتفوّق الأقوى. كان

---

(٧٧) Digha Nikaya (DN), in: Olivelle, *Samnyasa Upanisads*, p. 43.

(٧٨) Naradaparivrajaka Upanisad (NpU), p. 143, i : Olivelle, *Samnyasa Upanisads*, p. 108.

(٧٩) المصدر نفسه، ص١٨٥.

(٨٠) A. Ghosh, *The City in Early Historical India* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1973), p. 55, and Olivelle, Ibid., pp. 45-46.

المحاربون القدامى في البنجاب مثل الديفا، في حركة دائمة وفي ارتباط مستمر بالنشاط الحربي. أما الآن، فإن ممارس اليوغا يجلس لساعات في مكانه في حالة غير طبيعية من السكون حتى ليبدو وكأنه تمثال أو نبات ساكن. وإذا ثابر ممارس اليوغا، فإنه سيتلقى الإشارة التي تقوده إلى التحرر النهائي من قيد «الأنا» الذي يقطع كل صلاته بالخبرة العادية والمألوفة بالحياة.

قبل أن يُسمَح لممارس اليوغا بأن يبدأ الممارسة الفعلية ويتخذ وضعيات اليوغا، كان عليه أولاً أن يمرّ ببرنامج أخلاقي شاقّ، وأن يلتزم بالامتناع عن خمسة محظورات («ياماس» «Yamas»)[٨١] المحظور **الأوّل** من بينهم كان العنف، فعلى ممارس اليوغا أن يلتزم بـأهيمسا (Ahimsa)، اللاعنف: ليس فقط بأن يمتنع عن القتل أو إيذاء أيّ من المخلوقات، بل عليه ألا يتحدّث بانفعال أو بطريقة فظة، وعليه أن يمتنع أيضاً عن إبداء أية إيماءات أو حركات انفعالية. كان المحظور **الثاني** السرقة: فبدلاً من مصادرة الممتلكات كما يفعل الغزاة، كان على ممارس اليوغا أن يطوّر حسّاً باللامبالاة تجاه حيازة الممتلكات. كان الكذب أيضاً ممنوعاً: كان قول الحقيقة دوماً قيمة مركزية لأخلاقيات المحاربين الآريين إلا أن ضرورات الحرب كانت تجبر حتى إندرا على الخداع. كان محظوراً على الطامحين إلى أن يصبحوا ممارسي يوغا أن يتعاملوا مع الحقيقة بمنطق المصلحة، حتى لو كان هذا على حساب حياتهم. كان ممارسو اليوغا ممنوعين أيضاً من ممارسة الجنس وتعاطي المسكرات التي يمكن أن تضعف من قواهم العقلية والجسدية التي سيحتاجون إليها في طريقهم الروحي. وأخيراً كان عليهم أن يدرسوا تعاليم معلّمهم («الغورو» (Guru)) وأن يزيدوا من صفائهم الداخلي، وأن يتصرفوا بلطف وفطنة مع الجميع من دون استثناء. كانت هذه الأوامر تدشيناً لطريقة جديدة في الإنسانية تتجنّب الطمع والتمركز حول الذات وعدوانية المحاربين. عبر الممارسة الشاقة المستمرة لهذه التعاليم، يتحوّل الانضباط الأخلاقي إلى طبيعة ثانية لممارس اليوغا، وعندما يتحقق هذا، تُشرح له النصوص ويتذوّق سعادة لا توصف[٨٢]

---

(٨١) Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, translated from the French Willard R. Trask (London: Pantheon Books 1958), pp. 59-62.

(٨٢) Patanjali, Yoga Sutras 2.42, in: Ibid., p. 52.

خالف بعض النسّاك النظام الفيدي مخالفة تامة واتُّهموا بالهرطقة من قبل البراهمة. ترك اثنان منهم على وجه الخصوص أثراً كبيراً، ومن المهم الانتباه إلى أن كليهما نشأ في الجمهوريات القبلية. كان من المقدر لفاردهامانا جناترابوترا (Vardhamana Jnatraputra) (٥٩٩ ـ ٥٢٧ ق.م)، أن يصبح محارباً باعتباره ابناً لأحد زعماء الكشاتريا في قبيلة جناترا (Jnatra) في كونداغراما (Kundagrama)، في الشمال من باتنا (Patna) الحديثة. وقد اتجه إلى التنسّك في عمر الثلاثين، وبعد تلمذة وتدريب طويل وشاق، حقّق التنوّر وأصبح جاين (Jina) (أي الفاتح أو المنتصر «Conqueror»)، ولذلك عُرف أتباعه بـ«الجاينيين». وعلى الرغم من أنّه وصل إلى أبعد مما وصل إليه أيّ أحد في التنكّر للعنف والتخلّي عنه، فإنّه كان بحكم طبيعة تنشئته العسكرية يعبّر عن رؤاه باستعارات حربية. أطلق عليه أتباعه لقب ماهافيرا (Mahavira) (البطل العظيم) وهو اللقب الذي كان يطلق على المحارب الشجاع في الريغ فيدا كان كلّ شيء، في عهده، يقوم على اللاعنف، وكان هو من حطّم كل دوافع الإيذاء للآخرين. وكانت الطريقة الوحيدة لتحقيق التحرّر، بالنسبة إلى ماهافيرا، هي تنمية موقف مبني على الصداقة لكلّ الناس وكلّ الأشياء[٨٣] هنا، كما في **الأوبانيشاد**، نجد مطالبة في عدد من التقاليد الدينية الكبرى في العالم، وهي أنّه لا يكفي أن نحسن للبشر المقرّبين منا، أو البشر الذين نجدهم يتفقون مع تصوّراتنا، بل علينا بأن نعبّر عن تعاطفنا مع جميع البشر، من دون أيّ استثناء. وإذا ما طُبّق هذا المبدأ حقّاً، فإنّ العنف بكلّ أشكاله ـ اللفظي، والمادي، والبنيوي ـ سيصبح مستحيلاً

علّم ماهافيرا تلاميذه وتلميذاته أن يطوّروا حسّهم بالتعاطف اللامحدود، ليدركوا الروابط العميقة التي تصلهم بكلّ شيء. فكل المخلوقات ـ حتى النباتات والماء، والنار، والحجارة ـ لها جيفا (Jiva) (روح حيّة)، وينبغي أن تُعامل بالاحترام الذي نتمنى أن يعاملنا به الآخرون[٨٤] كان معظم أتباعه من الكشاتريا الذين كانوا يبحثون عن بديل عن الحروب والتقسيم الطبقي للمجتمع. وعلى الرغم من أنهم كانوا معتادين بحكم تنشئتهم كمحاربين أن يفصلوا أنفسهم عن أعدائهم، إلا أنهم تمكّنوا من كبح دوافعهم المتأصلة

---

(٨٣) Dundas, *The Jains*, pp. 28-30.

(٨٤) المصدر نفسه، ص١٠٦ ـ ١٠٧.

لقتل البشر. علّم الجاينيون تلاميذهم، كما فعل حكماء الأوبانيشاد، أن يعترفوا بالآخرين أيّاً كانوا في مجتمعهم وأن يتخلوا عن الانهماك بتقسيم البشر إلى «نحن» و«هم»، وهو ما يجعل الصراع أو الاضطهاد البنيوي مستحيلاً، لأنّ «الفاتح» الحقيقي لا يلحق الأذى بأي شيء.

طوّر الجاينيون لاحقاً، أساطير كونية معقّدة، إلا أنّ اللاعنف كان هو المبدأ الوحيد بالنسبة إليهم في المراحل المبكرة:

«كل الكائنات، الموجودة، والحية، والحسّاسة ينبغي ألا تقتل، أو تعامل بعنف، أو تُعذّب أو تُذلّ، أو تطرد بعيداً. هذا هو الصفاء، وهذا هو القانون الذي لا يتغيّر، الذي أعلن عنه المتنوّر العارف»[٨٥]

على العكس من المحاربين الذين درّبوا أنفسهم على أن يكونوا محصّنين ضد الآلام والأحزان التي يتسببون بها، فقد كان الجاينيون يحرصون على أن يتناغموا مع أوجاع العالم. لقد تعلّموا أن يتحرّكوا بانتباه تام كي لا يدوسوا حشرة أو يسحقوا عشبة؛ لم يكونوا يقطفون الثمار عن الأشجار، بل كانوا ينتظرون أن تسقط من تلقاء نفسها مثل النُسّاك، كل عليهم أن يأكلوا ما يُقدّم لهم، حتى اللحوم، إلا أنّ عليهم ألا يطلبوا أبداً أن يقتل أي مخلوق لأجل طعامهم أو مصلحتهم[٨٦] يتكون التأمل الجايني ببساطة من قمع صارم للأفكار العدائية وبذل الجهد لملء الذهن بالعاطفة تجاه جميع المخلوقات. والنتيجة هي ساماخيا (Samayika) (الاتزان والهدوء) وهي تغيّر جذري نحو إدراك أن جميع الكائنات متساوية. يقف الجايني، مرتين في اليوم، أمام معلّمه ويبدي ندمه عن كل محنة وألم تسبب به ولو من دون قصد، ويقول: «أنا أطلب المعذرة من كل الكائنات الحية، وأتمنى أن تسامحني جميع الكائنات، وأن أصادق كل شيء، وألا أعادي شيئاً»[٨٧]

مع اقتراب نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، أصبح الكشاتريا، من الجمهوريات القبلية في ساكا (Sakka) على سفوح الهملايا، يحلقون

---

(٨٥) Acaranga Surra (AS) 1.4.1.1-2, in: Dundas, Ibid., pp. 41-42.

(٨٦) AS 1.2.3, in: Ibid.

(٨٧) Avashyaksutra 32, in: Ibid., p. 171.

رؤوسهم ويرتدون الثوب الأصفر للنسّاك[88] خاض سيدهارتا غوتاما (Siddhārtha Gautama)، الذي عُرف لاحقاً بـ«بوذا» (المستيقظ)، سعياً روحياً شاقاً وتتلمذ على يد كثيرين من المعلمين في عصره، وبعدها حقّق التنوّر عبر شكل من اليوغا الذي يعتمد على قمع كلّ المشاعر العدائية وعلى تنمية العطف والمشاعر الخيّرة[89] ومثل ماهافيرا (Mahavira)، الذي كان معاصراً قريباً له، كانت تعاليم بوذا ترتكز على اللاعنف. لقد حقّق بوذا حالة أسماها نيبانا (Nibbana)[90]، لأنه تمكن من إطفاء الطمع والعداونية داخله كما تُطفأ النار[91] ابتكر بوذا، لاحقاً، تأمّلاً علّمه للرهبان، بأن يمدّوا مشاعر الصداقة والمودّة إلى آخر الأرض، وأن يتمنوا بشدة أن تحرّر جميع الكائنات من الألم، وبهذا يتحرّر الرهبان من كل ما يتعلّق به الإنسان ومن التعصّب والتحيّز عبر محبة جميع الكائنات الحيّة في حالة من السكون العقلي («أبيكشا» (Upeksha))، ليس ثمة كائن يجب أن يُقصى من دائرة الاهتمام هذه[92]

توجز هذا المعنى الصلاة القديمة التي تنسب إلى بوذا، والتي يقرؤها الرهبان والتلاميذ كل يوم:

---

(٨٨) كان الباحثون الغربيون يعتقدون أن بوذا ولد في عام ٥٦٣ ق.م، ولكن إحدى الدراسات الحديثة أثبتت أنه قد ولد بعد ذلك بقرن تقريباً انظر:

Heinz Berchant, "The Date of the Buddha Reconsidered," *Indologia Taurinensim*, vol. 10, ([n. d.]).

(٨٩) Majjhima Nikaya (MN) 38.

ما لم ينص على خلاف ذلك، وكلها اقتباسات من الكتب المقدسة البوذية هي من نسخي الخاصة من النصوص المذكورة.

(٩٠) النيبانا هي المرادف لكلمة نيرفانا السنسكريتية في لغة بالي والتي كان يتحدّث بها بوذا على الأرجح. والمعنى الحرفي للكلمة هو «التطاير أو التناثر».

(٩١) لقد توسّعت في شرح وتوصيف الطريقة الروحية البوذية، في:

Karen Armstrong, *Buddha: A Penguin Life* (New York: Viking, 2001).

انظر أيضاً:

Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings* (London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1996); Michael Carrithers, *The Buddha* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1993); Karl Jaspers, *The Great Philosophers: The Foundations*, edited by Hannah Arendt; translated by Ralph Manheim, 2 vols. (London: Hart-Davis, 1962), pp. 99-105, and Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon* (London: Temple Smith, 1973).

(٩٢) Edward Conze, *Buddhistn: Its Essence and Development* (Oxford: Philosophical Library, 1951), p. 102, and Hermann Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, translated from the German by William Hoey (London: Williams and Norgate, 1882), pp. 299-302.

«لتكن كلّ الكائنات سعيدة! ضعيفةً كانت أو قوية، رفيعة كانت أو وضيعة الشأن

عظيمةً أو ضئيلة، مرئية أو غير مرئية، قريبة أو بعيدة

حيةً كانت أو لم تولد بعد، لتكن جميعها في السعادة الكاملة!

نتمنى ألا يرغب أحد في إيذاء أحد أو يغضب عليه أو يكرهه

لنقدّر ونحبّ الكائنات جميعها كما تحب الأم ابنها الوحيد!

ولتملأ أفكارنا المُحِبة كلّ العالم من دون حدود؛

إرادة الخير اللامحدود لجميع العالم

المتحررة من قيود الكراهية والعداء!»(٩٣)

كان تنوُّر بوذا يعتمد على المبدأ القائل بأنّ الحياة الأخلاقية هي الحياة من أجل الآخرين. وعلى العكس من النُساك الذين انسحبوا من المجتمع البشري إلى عزلتهم الروحية، فقد كان الرهبان البوذيون مُطالَبين بأن يعودوا إلى العالم ليُساعدوا الآخرين على التخلّص من آلامهم. هكذا يطلب بوذا من أوّل تلامذته: «اذهب الآن، سافر لرعاية الناس ومساعدتهم وسعادتهم، اذهب لأجل الرحمة بالعالم، ولأجل النفع والرعاية والسعادة للآلهة والبشر»(٩٤) وبدلاً من تحاشي العنف، فإن البوذية تطالب بحملة إيجابية تخفّف من المعاناة وتزيد من سعادة العالم.

لقد لخّص بوذا تعاليمه في أربع «حقائق نبيلة»: أن الوجود هو «دوكها» (معاناة)؛ وأنّ ما يسبب آلامنا هو الأنانية والطمع؛ وأن «النيبانا» تحررنا من المعاناة؛ وأن السبيل إلى تحقيق هذه الحالة هو اتباع برنامج من التأمّل والسلوك الأخلاقي، والإصرار على ما سمّاه بوذا «الطريق النبيل» الذي كان مصمّماً لينتج أرستقراطية بديلة. كان بوذا واقعياً ولم يكن يتخيّل أنه سيتمكن من إزالة القهر المتأصل في «الفارنا» (النظام الطبقي) من دون مساعدة، لكنّه

---

(٩٣) Sutta Nipata (SN), 118.

(٩٤) Vinaya, *Mahavagga*, I:ii, in: Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, p. 134.

أصر على أنه حتى الفايشيا والشودرا يمكنهم أن يصبحوا نبلاء إن تصرّفوا بأَثَرَة وتخلوا عن حظ النفس، والتزموا بالتصرفات الرحيمة، وامتنعوا عن قتل بقية الكائنات[٩٥] وعلى المنوال نفسه فإن الإنسان يصبح سوقياً وعامياً («باثوجانا» (Pathujjana)) إن تصرّف بقسوة وطمع وعنف[٩٦]

كان النظام البوذي للرهبان والراهبات (السانغا) يمثل نوعاً مختلفاً من المجتمع، بديلاً عن العدوانية التي تعمّ بلاط الملك. وكما هو الحال في الجمهوريات القبلية، لم يكن هناك حكم أوتوقراطي استبدادي والقرارات كانت تُتَّخذ بشكل جماعي. كان الملك باسينادي (Pasenadi)، ملك كوسالا معجباً جداً بسلوك الرهبان المهذبين والمبتسمين دوماً فهم «نشيطون، هادئون، لا ينفعلون، يعيشون على الصدقات، عقولهم ما زالت وديعة كالغزلان البرية»، ولذا فقد أعلن في بلاطه عن امتعاضه ممن يتنافسون بفظاظه وشَرَه على الثروة والمكانة، حيث إنه رأى الرهبان في نظام (السانغا) يعيشون معاً من دون خلاف، كالحليب الذي يختلط بالماء، وينظرون إلى بعضهم البعض بودّ وعطف[٩٧] لم تكن السانغا نظاماً مثالياً ـ فهي لم تستطع أن تتجاوز التمييز الطبقي تماماً ـ إلا أن تأثيرها أصبح كبيراً في الهند. فبدلاً من العزلة في الغابات، كما فعل النساك، كان البوذيون حاضرين بشكل ملاحَظ في الحياة العامة؛ فقد كان بوذا يسافر مع حاشية كبيرة تتألف من مئات الرهبان بلباسهم الأصفر ورؤوسهم المحلوقة التي تميّزهم عن الآخرين، وكانوا يسيرون في طرق التجارة بالقرب من التجار، ووراءهم كانت تسير العربات المشحونة بالمؤن، وكانوا يقودون أتباعهم ـ ومعظمهم من الكشاتريا ـ عبر الطرق العامة.

أحدث البوذيون والجاينيون أثراً كبيراً في الاتجاه العام للمجتمع لأنهم كانوا مرهفي الحس تجاه الصعوبات التي رافقت التحوّل الاجتماعي في المجتمع المديني الجديد في شمال الهند. لقد مكّنوا الأفراد من التعبير عن استقلالهم في الممالك الزراعية الكبيرة، كما فعلت الجمهوريات القبلية.

---

(٩٥) Anguttara Nikaya (AN) 1.211.

(٩٦) Ibid., 1.27, and Bhikkhu Nanamoli, ed., *The Life of the Buddha, according to the Pali Canon* (Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992), p. 282.

(٩٧) MN 89.

ومثل الفايشيا والشودرا الطموحين، كان البوذيون والجاينيون رجالاً عصاميين، أعادوا بناء أنفسهم على أساس نفسي عميق ليكونوا مثالاً على الإنسانية المتعاطفة. وكلتا الحركتين كانت متناغمة مع الأخلاقيات التجارية الجديدة. لم يعمل الجاينيون في الزراعة، التي تتضمّن قتل كائنات أخرى، بسبب رفضهم المطلق للعنف، ولذلك فقد اتجهوا إلى التجارة، وأصبحوا معروفين في المجتمعات التجارية الجديدة. لم تتضمن البوذية ميتافيزيقيا معقّدة ولا طقوساً غامضة، بل كانت مبنية على مبادئ العقل والمنطق والتجربة، التي كانت ملائمة لطبقة التجار. علاوة على ذلك، كان البوذيون والجاينيون براغماتيين وواقعيين: فهم لم يتوقّعوا أن يصبح كل الناس رهباناً، لكنّهم شجّعوا تلاميذهم على اتّباع التعاليم بالقدر الذي يستطيعونه. لأجل ذلك كلّه، فإنّ هذه الاتجاهات الروحانية لم تؤثّر فقط في الاتجاه العام للمجتمع، بل بدأت تؤثّر أيضاً في الطبقة الحاكمة.

في أثناء حياة بوذا، كانت هناك علامات تشير إلى تشكّل إمبراطورية في سهول الغانج. ففي عام ٤٩٣ قبل الميلاد، أصبح أجاتاساترو (Ajatashatru) ملكاً على مملكة ماغادها، والذي يُقال بأنه لشدة رغبته في العرش، قام بقتل والده الملك بيمبيسارا (Bimbisara)، صديق بوذا استمر أجاتاساترو على نهج والده في الغزو العسكري وبنى قلعة صغيرة في الغانج، والتي زارها بوذا قبيل وفاته؛ وقد أصبحت هذه القلعة عاصمة شهيرة لباتاليبوترا (Pataliputra). استطاع أجاتاساترو أن يضمّ كوسالا وكاشي إلى إمبراطوريته الناشئة واستطاع أن يهزم اتحاد الجمهوريات القبلية، وكانت مملكة ماغادها، حين وفاته عام ٤٦١ ق.م، تسيطر على سهول الغانج. خَلَفه بعد وفاته خمسة ملوك غير أكْفاء، كل منّهم قتل قريبه ليصل إلى الحكم، وصولاً إلى مهابادما ناندا (Mahapadma Nanda) الذي ينتمي إلى الشودرا، والذي اغتصب الحكم ليؤسس أول سلالة حكم من غير الكشاتريا، ووسّع حدود المملكة لأبعد ما يكون. اعتمدت ثروة ناندا على نظام ضرائب فعّال، وأصبحت فكرة الإمبراطورية معه قريبة من أن تصبح واقعاً وعندما قام المغامر الشاب تشاندراغبت ماوريا (Chandragupta Maurya)، الذي ينتمي أيضاً إلى الشودرا، بانتزاع عرش ناندا، أصبحت مملكة ماغادها هي الإمبراطورية الماورية.

في الفترة ماقبل الحديثة، لم تكن أية إمبراطورية قادرة على توحيد الثقافة؛ لقد وُجدت الإمبراطورية لتستخرج الموارد من البشر المقهورين فحسب، والذين ينتفضون لا محالة من وقت إلى آخر، ويخرجون للتمرّد أو الثورة. إذاً فالإمبراطور كان في الغالب منشغلاً في معارك داخلية ضدّ المتمردين عليه أو ضدّ الأرستقراطيين الذين يسعون للاستيلاء على العرش. حكم تشاندراغبت وخلفاؤه من مدينة باتاليبوترا، وكانوا يرسلون الحملات العسكرية إلى المناطق المجاورة التي تمتلك قيمة استراتيجية أو اقتصادية. أصبحت هذه المناطق موحّدة مع الدولة الماورية، وأصبحت تُدار من ولاة يرسلون التقارير مباشرةً إلى الإمبراطور. على الأطراف المحيطة بالإمبراطورية، كانت الأراضي غنية بالخشب والفيلة والأحجار شبه الكريمة، وقد تعاملت الإمبراطورية مع هذه الأراضي على أنها مناطق عازلة؛ فلم تحاول الإمبراطورية أن تسيطر سيطرةً مباشرة على هذه الأراضي، بل استخدمت السكان المحليين كعملاء لها لتستثمر في مواردهم: كان سكان الغابات يقاومون سيطرة الماوريين بشكل مستمر. وكانت مهمة إدارة الإمبراطورية الأكبر هي جمع الضرائب، التي كانت تتراوح ما بين سدس إلى ربع الإنتاج الزراعي. أما الرعاة فقد كانت تُفرض عليهم الضرائب بحسب حجم ماشيتهم وإنتاجها، وكان التجار أيضاً خاضعين لنظام الضرائب والرسوم. أعلن الإمبراطور عن ملكيته لجميع الأراضي غير المزروعة، وكان الشودرا يجبرون على الانتقال إليها حين يزيد عددهم في مناطقهم[٩٨]

كانت الإمبراطورية تعتمد على الإكراه والقوة، ولم تكن الحملات العسكرية والاستيلاء على أراضٍ زراعية جديدة وحدها ما تزيد من ثروة الدولة، بل إن النهب والسرقات كانت أيضاً مورداً مهمّاً للإمبراطورية، وكان أسرى الحرب يستخدمون كقوة بشرية مفيدة. لذلك فمن المستغرب أن يكون الأباطرة الثلاثة الأوائل في إمبراطورية ماوريا رعاة لطائفة دينية لاعنفية. اعتزل تشاندراغبت الحكم في عام ٢٩٧ ق.م ليصبح زاهداً جاينياً؛ وكان ابنه بيندوسارا (Bindusara) يتقرّب إلى المدرسة الزهدية الصارمة آجيفيكا

(٩٨) Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, pp. 174-198.

(Ajivika)؛ أما أشوكا (Ashoka)، الذي وصل إلى العرش في عام ٢٦٨ ق.م بعد أن قتل اثنين من إخوته، فقد فضّل البوذية. وباعتبارهم من الشودرا، فلم يكن مسموحاً لهم بالمشاركة في الطقوس الفيدية، وعادة ما كانوا يُعتبرون دخلاء عليها بينما كانت هذه الطوائف الدينية، غير الأورثوذكسية، والمستقلة، والقائمة على مبدأ المساواة، ملائمة تماماً بالنسبة إليهم. إلا أن شاندراغوبت أدرك أن الجاينية كانت تتعارض مع الحكم الملكي، ولم يصبح أشوكا أحد أتباع البوذية حتى أواخر فترة حكمه. ما يزال أشوكا حتى اليوم ـ بجانب ماهافيرا وبوذا ـ أحد الأعلام البارزين سياسياً وثقافياً في تاريخ الهند القديمة[٩٩]

بانضمام أشوكا إلى البوذية، مُنح لقب «ديفانامبيا» (Devanampiya) (أي محبوب الآلهة)، وواصل توسيع إمبراطوريته، حتى أصبحت تمتدّ من البنغال إلى أفغانستان. في سنوات حكمه الأولى، عاش أشوكا حياة فاجرة، واشتهر بقسوته الوحشية، غير أنّ هذا تَغيّر قرابة العام ٢٦٠ ق.م، عندما رافق الجيش الإمبراطوري لإخماد ثورة في كالينغا (Kalinga) (في أوديشا الحديثة (Odisha))، ومرّ هناك بتجربة تحوّل فائقة. فقد قُتل مئة ألف جندي كالينغي خلال المعركة، ومات أضعاف هذا العدد بسبب الجراح والأوبئة بعد المعركة، كما تمّ تهجير مئة وخمسين ألفاً من كالينغا إلى الأراضي المجاورة. كلّ هذه المعاناة التي شهدها أشوكا بنفسه سببت له الصدمة، فقد اخترق الإحساس الواقعي بمآسي الحرب درع قسوته. ولقد كتب عن ندمه في بيان منقوش على صخرة هائلة. وبدل الابتهاج الذي يعيشه الملوك بإحصاء خسائر العدو، فقد اعترف أشوكا بأنّ القتل العنيف، والتهجير، كانا مؤلميْن ومحزنيْن وثقيليْن للغاية على كتفيّ الديفانامبيا[١٠٠] وقام أشوكا بتحذير الملوك الآخرين من أن المعارك، ومجد الانتصار وزخارف الملك كلها زائلة. وإذا كان عليهم أن يرسلوا جيوشهم، فعليهم أن يُقاتلوا بإنسانية قدر المستطاع وأن يتعاملوا مع أعدائهم المهزومين «بحِلْم وألا يفرطوا في

(٩٩) Patrick Olivelle, ed., *Asoka, in History and Historical Memory* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2009), p. 1.

(١٠٠) Major Rock Edict XIII, in: Romila Thapar, trans., *Asoka and the Decline of the Mauryas* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 255-256.

معاقبتهم»[١٠١] أما الانتصار الحقيقي فهو خضوع النفس لما سمّاه أشوكا «دهامّا» (Dhamma) أي الدستور الأخلاقي للشفقة، والرحمة، والنزاهة ومراعاة جميع الكائنات الحية.

كتب أشوكا مرسوماً يعلن فيه عن سياسته الجديدة لضبط الجيش والإصلاح الأخلاقي للإمبراطورية التي تقف على حافّة الهاوية[١٠٢] كانت هذه المراسيم رسائل شخصية إلى حدّ كبير، غير أنها كانت أيضاً محاولة لإعطاء الإمبراطورية وحدة أيديولوجية على المدى البعيد؛ وربما قُرئت هذه المراسيم على جماهير العامة في المناسبات. نصح أشوكا رعيّته بالتخلي عن الطمع والإسراف؛ ووعدهم أنه بقدر المستطاع، سيمتنع عن استعمال القوة العسكرية؛ ووعظ الناس بالرحمة بالحيوانات، وتعهّد بأن يستبدل الرياضات العنيفة والصيد، التي كانت تسلية الملوك سابقاً، بالحجّ إلى المزارات البوذية. وأعلن أنه سيحفر الآبار وينشئ المستشفيات والاستراحات، وسيزرع أشجار التين التي تمنح الظل للبهائم والبشر[١٠٣] وأكّد أهمية احترام المعلّمين، وطاعة الوالدين، ومراعاة العبيد والخدم، وتبجيل جميع الطوائف الدينية ـ سواء البراهمة الأرثوذكس أو الجاينية والبوذية أو حتى المدارس المهرطقة ـ وأعلن أن السلام سيعم «وسيتمكن الرجال من الاستماع إلى مبادئ بعضهم البعض»[١٠٤]

من المستبعد أن تكون دهامّا أشوكا هي البوذية. فقد كانت نظاماً أخلاقياً واسعاً، ومحاولة لإيجاد نموذج خيّر في الحكم يتأسس على الاعتراف بالكرامة الإنسانية، والتعاطف الذي عبّرت عنه ودعت إليه عدة مدارس هندية معاصرة. نسمع في كلمات أشوكا الصوت الأبدي لأولئك الذين رفضوا القتل والقسوة، والذين حاولوا ـ عبر التاريخ ـ أن يقاوموا نداء العنف. لكن على الرغم من أنه وعظ وأوصى بعدم قتل الكائنات الحيّة[١٠٥] فإنه كان معترفاً ضمنياً بأن الإمبراطورية، في سبيل الحفاظ على استقرارها،

---

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) Olivelle, ed., Ibid., p. 1.

(١٠٣) Pillar Edict VII, in: Thapar, trans., Ibid., p. 255.

(١٠٤) Major Rock Edict XII, Ibid.

(١٠٥) Major Rock Edict XI, Ibid., p. 254.

لا يمكن أن تنبذ القوة أو تلغي تطبيق العقوبات الرئيسة، أو أن تشرّع قوانين تمنع قتل وأكل الحيوانات (باستثناء بعض الأنواع التي أمر بحمايتها). من ناحية أخرى، فبصرف النظر عن تألمه لمحنة الكالينغان (سكان كالينغا) الذين قام بتهجيرهم بعد المعركة، لم يكن هناك أية مساءلة عن إرجاعهم إلى وطنهم، ذلك أنّهم كانوا يقومون بدور رئيس في الاقتصاد الإمبراطوري. وبحكم كونه على رأس الدولة، لم يكن بمقدوره أن ينبذ الحروب أو أن يحلّ الجيش بالتأكيد. لقد أدرك أشوكا أنه حتى لو تخلّى عن الحكم وأصبح راهباً بوذياً، فإن الآخرين سيقتتلون فيما بينهم على خلافته، وسيطلقون العنان للخراب والدمار، ودوماً سيكون الفلاحون والفقراء هم الأكثر معاناة.

معضلة أشوكا هي المعضلة الكبرى للحضارة نفسها عندما يتطوّر المجتمع وتصبح الأسلحة أكثر فتكاً، فإن الإمبراطورية تصبح بحاجة إلى العنف لتحافظ على وجودها، ومن ثم تصبح الإمبراطورية، للمفارقه، هي الوسيلة الأفضل للحفاظ على السلام. وبغض النظر عن عنفها واستغلالها، فقد كان البشر يبحثون عن إمبراطورية ملكية باللهفة ذاتها التي نبحث فيها اليوم عن الديمقراطية المزدهرة.

تكمن معضلة أشوكا في قلب قصة **مهابهاراتا** (Mahabharata)، الملحمة الهندية العظيمة. العمل الهائل ـ الذي يصل حجمه إلى ثمانية أضعاف حجم **أوديسة وإلياذة** هوميروس مجتمعتين ـ هو مقتطفات من تقاليد متعددة تم نقلها شفهياً منذ عام ٣٠٠ قبل الميلاد ولكنه لم يُدَوَّن ويوثّق كتابياً حتى القرون الميلادية الأولى. **المهابهاراتا** هي أكثر من قصيدة سردية، إنها تخلّد الحكماء الهنود وهي القصيدة الأكثر شهرة في الهند، والمعروفة في جميع البيوت أكثر من جميع النصوص المقدّسة. وهي تحتوي على البهاغافاد ـ غيتا (Bhagavad-Gita)، والتي أُطلق عليها «الإنجيل الوطني» الهندي[١٠٦] في القرن العشرين، وفي أثناء استقلال الهند، أدت الغيتا دوراً مركزياً في النقاش حول شرعية شنّ الحرب ضد البريطانيين[١٠٧] كان تأثيرها في تشكيل موقف من

---

(١٠٦) Ananda K. Coomaraswamy and Sister Nivedita, *Myths of the Hindus and Buddhists* (New York: Dover Publications, 1967), p. 118.

(١٠٧) Shruti Kapila and Faisal Devji, eds., *Political Thought in Action: The Bhagavad Gita and Modern India* (Cambridge, UK Cambridge University Press, 2013).

العنف وارتباطها الوثيق بالدين غير مسبوق في الهند على الإطلاق. فبعد أن نُسي أشوكا ومّر عليه الزمن، دفعت الغيتا الناس من جميع الرتب والطبقات إلى الاشتباك مع معضلة أشوكا ومواجهتها، والتي أصبحت شأناً مركزياً للذاكرة الجماعية في الهند.

على الرغم من أنّ النصّ قد تم تحريره وصياغته على يد البراهمة، فإن الملحمة تصوّر بشفقة الكشاتريا الذين لم يتمكنوا من تحقيق التنوّر، لأنهم كانوا ملزمين بالقيام بالدارما (الواجب) المطلوب من طبقتهم والذي يقتضي بأن يكونوا رجال حرب. تدور القصة في منطقة كورو ـ بانتشالا قبل صعود الممالك الكبرى في القرن السادس قبل الميلاد. كان يوديشثيرا (Yudishthira)، الابن الأكبر للملك باندو (Pandu)، قد خسر مملكته لمصلحة أبناء عمه؛ الكورافيين (The Kauravas)، الذين تلاعبوا بلعبة النرد الطقوسية في أثناء حكمه، ليتمكنوا من إبعاد إخوته الأربعة وزوجاتهم إلى المنفى. بعد اثني عشر عاماً، قام أبناء باندو باستعادة العرش في معركة كارثية تسببت بمقتل معظم الجيشين. جلبت المعركة الأخيرة معها نهاية العصر الملحمي البطولي الذي يسمّيه المرشدون في الملحمة باسم كالي يوغا (Kali Yoga) (عصرنا المعيب والخطّاء)، وكان يُفترض بها أن تكون معركة بين الخير والشر. فأبناء باندو كانوا من نسل الآلهة: يوديشثيرا من نسل الإله دهارما (Dharma)، حارس النظام الكوني؛ بهيما (Bhima) من الإله فايو (Vayu)، إله القوى المادية؛ أرجونا (Arjuna) من الإله إندرا؛ والتوأم ناكولا (Nakula) وساهاديفا (Sahadeva) من الإله أشفينز (Ashvins)، راعي الخصوبة والمحاصيل. أما الكورافيون فقد كانوا تجسيداً للأسورا، لذلك فإن صراعهم في الأرض هو انعكاس للصراع الدائر بين الديفا والأسورا في السماء. ولكن على الرغم من أنّ أبناء باندو انتصروا على الكورافيين بمساعدة كريشنا (Krishna)، زعيم قبيلة يادافا، فقد كان عليهم أن يلجؤوا إلى وسائل وتكتيكات مشبوهة، وعندما تأمّلوا العالم المدّمر في نهاية الحرب، بدا لهم أن نصرهم ملوّث. على الجانب الآخر، حيث يقاتل الكورافيون، والذين على الرغم من أنّهم يقاتلون في الجانب الخطأ، فإن الملحمة تروي بعض الأفعال النموذجية لهم. عندما قُتل قائدهم دوريودهانا (Duryodhana)، رددت الديفا ترنيمة له وغطوا جسده بشلال من البتلات والورود.

لم تكن **المهابهاراتا** ملحمة ضدّ الحرب: ففقرات كثيرة من الملحمة تمجّد الحرب وتصف تفاصيل المعارك بحماسة دموية. وعلى الرغم من أن الملحمة قد أُلفت في وقت أبكر، فإنها تعكس الفترة التي تلت أشوكا، الذي توفّي في عام ٢٢٣ قبل الميلاد، عندما بدأت الإمبراطورية الماورية بالضعف والانحسار، ودخلت الهند في عصر مظلم من عدم الاستقرار السياسي الذي استمر إلى صعود سلالة جوبتا في عام ٣٢٠ بعد الميلاد[١٠٨] كان هناك افتراض مضمر داخل الملحمة، بأنّ الإمبراطورية - أو «حكم العالم» بمصطلح الملحمة - هو أمر أساس لحصول السلام. وعلى الرغم من سخاء القصيدة في وصف شراسة ووحشية الإمبراطورية، فإنها تلاحظ بشكل مؤسف أن اللاعنف في عالم عنيف ليس مستحيلاً فقط، بل إنه أيضاً سيتسبب بالألم (هيمسا (Himsa)) فقط. أكّد قانون البراهمة أن الواجب الرئيس على الملوك هو منع الفوضى المخيفة التي ستتحقق إن فشل حكم الملوك، ومن أجل هذا الواجب كان العنف العسكري (داندا (Danda)) ضرورياً ولا غنى عنه[١٠٩] وعلى الرغم من أن يوديشثيرا كان مقدّراً له إلهياً أن يكون ملكاً، فإنه كره الحرب. لقد شرح لكريشنا أنه على الرغم من معرفته بواجبه في استعادة العرش، فإن الحرب لن تجلب سوى التعاسة والبؤس. صحيح أن الكورافيين اغتصبوا مملكته، ولكن قتْل أبناء عمه وأصدقائه - وكثير منهم خيّرون ونبلاء - قد يكون «أسوأ ما يمكن عمله»[١١٠] كان يعرف بالطبع أنّ لكل طبقة فيدية واجبها المحدد: «الشودرا يطيعون، والفايشيا يعيشون من التجارة والبراهمة يفضلون أن يتسوّلوا بأطباقهم». أما الكشاتريا فـ«يعيشون على القتل وكل الطرق الأخرى للعيش ممنوعة عليهم». الكشاتريا بالتالي محكوم عليهم بالبؤس، فإن هُزموا فإنهم يُلعنون ويُحتقرون، وإن انتصر المحارب في معاركه دون رحمة، فإنه يحمل معه تلوّث الحرب وفسادها، فالمحارب «محروم من المجد، وما يناله هو العار الأبدي» هكذا يخبر يوديشثيرا كريشنا ويتابع: «البطولة وباء جبّار يأكل

---

(١٠٨) Doniger, *The Hindus: An Alternative History*, pp. 262-264.

(١٠٩) Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, p. 207.

(١١٠) *Mahabharata*, 7.70.44, in: *The Mahabharata, Vol. 3: Book 4: The Book of Virata; Book 5: The Book of the Effort*, translated and edited by J. A. B. van Buitenen (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978).

القلب، والسلام لا يأتي إلا بالاستسلام أو بسكينة العقل» ويتابع: «إن أمكننا أن نجد الأمن والهدوء النهائي عبر تدمير العدو وإبادته، فإنّ هذا سيكون فعلاً أكثر قسوةً»(١١١)

كان على أبناء باندو، للفوز بالحرب، أن يقتلوا أربعة من قادة الكورافيين، الذين تسببوا بإلحاق خسائر فادحة في جيشهم. واحد منهم هو الجنرال درونا (Drona)، الذي أحبه أبناء باندو كثيراً لأنه كان معلمهم وهو من تولّى تدريبهم على فن الحرب. حاجج كريشنا، في مجلس الحرب، بأن أبناء باندو إن أرادوا إنقاذ العالم من الدمار الشامل عبر تأسيس حكمهم، فعليهم أن يضعوا الفضيلة جانباً على المحارب أن يلتزم بالصدق دوماً وأن يحافظ على كلمته، إلا أن كريشنا أخبر يوديششيرا أن الطريقة الوحيدة لقتل درونا هي أن يكذب عليه. في منتصف المعركة عليه أن يقول لدرونا أن ابنه أشواتهامان (Ashwatthaman) قد مات، وهذا سيجعله يغرق في الحزن، ويلقي بكل أسلحته(١١٢) ووافق يوديششيرا على مضض شديد، وعندما قام بإيصال هذه الأنباء المحزنة لدرونا، لم يتخيّل درونا أن يوديششيرا، ابن دهارما، يمكن أن يكذب، فأوقف درونا القتال وجلس في عربته في وضعية اليوغا، وسقط في غيبوبة ليصعد بسلام إلى السماء. وفي مشهد مأساوي بالمقابل، كانت عربة يوديششيرا، التي كانت في العادة تطير بضعة سنتيمترات فوق الأرض، تتحطّم بارتطامها بالأرض.

لم يكن كريشنا شيطاناً يغوي أبناء باندو بالخطيئة. لقد انتهى العصر البطولي وأصبحت مكائد كريشنا السوداء ضرورية. أخبر كريشنا أبناء باندو المنهكين بأنهم «لن يتمكنوا من قتل الكورافيين في معركة نزيهة». ألم يكذب إندرا على فريترا ويحنث بيمينه ليحافظ على نظام الكون؟ «حتى الآلهة حرّاس العالم لم يكن بإمكانهم أن يقتلوا هؤلاء المحاربين النبلاء الأربعة بطريقة نزيهة» ويشرح كريشنا «عندما يكون الأعداء بأعداد كبيرة وعتاد هائل، فيجب أن نقتلهم بالخداع والحيل. هذا الطريق الذي سارت عليه الديفا لقتل الأسورا؛ والطريق الذي سارت عليه الآلهة الفاضلة يمكن أن

---

(١١١) Mahabharata, 5.70.46-66 (Van Buitenen translation).

(١١٢) Ibid., 7.165.63.

يسير عليه الجميع»[١١٣] اطمأن أبناء باندو واعترفوا بأن انتصارهم قد جلب السلام إلى العالم على الأقلّ. غير أنّ العمل (الكارما) السيّئ لا يجلب إلا نتائج سيّئة، وكان لمخطط كريشنا نتائج مروّعة يتردد صداها إلى اليوم.

أصاب الحزن والأسى أشواتهامان، ابن درونا، وأقسم بأن ينتقم لأبيه، وقدّم نفسه كقربان بشري لشيفا (Shiva)، الإله القديم للسكان المحليين الهنود. قام أشواتهامان بالدخول إلى معسكر أبناء باندو ليلاً، وقتل النساء النائمات والأطفال والمحاربين المنهكين الذين تركوا أسلحتهم، وأطلق الخيول والفيلة. في اهتياجه المقدّس «كانت كلّ أعضائه ملطّخةً بالدم، لقد بدا وكأنّه الموت بعينه وقد أطلق من عقاله بدا كشيء لاإنساني مرعب»[١١٤] تمكن أبناء باندو الأربعة من الهرب، بعد أن حذّرهم كريشنا من أن يناموا خارج المعسكر، ولكن معظم أفراد عائلاتهم قُتل. وعندما أمسكوا بأشواتهامان أخيراً، وجدوه جالساً بطمأنينة مع مجموعة من النساك بجوار نهر الغانج. وعندها قام بإطلاق سلاح سحري له قدرة تدمير هائلة، فردّ عليه أرجونا بسلاحه. ولولا أنّ اثنين من النسّاك «الحريصين على مصلحة جميع المخلوقات»، قاما بالوقوف بين السلاحين المتقابلين، لكان العالم قد انتهى وتدمّر تماماً، إلا أنّ سلاح أشواتهامان أصاب أرحام نساء أبناء باندو، والتي لن تتمكن بعد اليوم من إنجاب الأطفال[١١٥] إذاً فقد كان يوديشثيرا على حق: دائرة العنف المدمّر، من الخداع والكذب تدور على صاحبها، وتتسبّب بتدمير الطرفين.

حكم يوديشثيرا لخمسة عشر عاماً، لكنّه تحمّل عار المحارب القديم. وخرج النور من حياته وأراد أن يتحوّل إلى ناسك بعد الحرب على الرغم من معارضة إخوته وكريشنا لذلك. أرجونا حاجج بأنّ عصا القوة في يد الملك ضرورية لمصلحة العالم، لم يمتلك أي ملك المجد من دون قتل أعدائه؛ وفي الحقيقة، من المستحيل أن توجد من دون أن تؤذي المخلوقات الأخرى: «فأنا لا أرى أحداً يعيش في العالم في اللاعنف (الأهيمسا). حتى

---

(١١٣) Ibid., 9.60.59-63, in: *The Mahabharata*, An Abridged Translation by John D. Smith (London: Penguin, 2009).

(١١٤) Ibid., 10.8.3.

(١١٥) Ibid., 10.10.14.

الزهّاد والنساك لا يمكنهم البقاء أحياء من دون قتل»(١١٦) وكما حصل مع أشوكا الذي لم يستطع أن يستأصل العنف من معارك الإمبراطورية، ركّز يوديشثيرا على العطف على الحيوانات، وهو الشكل الوحيد من الأهيمسا الذي أمكنه تطبيقه بشكل واقعي. في نهاية حياته، رفض أن يصعد إلى السماء من دون كلبه الوفي، وهنّأه أبوه دهارما على تعاطفه(١١٧) لقرون طويلة كانت الملحمة الوطنية الهندية تجبر مستمعيها على إدراك الإشكال والالتباس الأخلاقي لمأساة الحروب؛ أيّاً يكن، فقد بقيت منظومة أخلاق البطولة قائمة، إلا أنّها لم تعد ممجّدة تمجيداً مطلقاً فقد ظلت هذه المنظومة ضرورية، ليس فقط لبقاء الدول، بل أيضاً للحضارة والتقدّم، وأصبحت حقيقة لا يمكن تجاوزها في الحياة الإنسانية.

حتى أرجونا، الذي كان منزعجاً من توق أخيه إلى اللاعنف، كانت لديه «لحظات أشوكا» الخاصة به. ففي الملحمة يروى أنّه وكريشنا تجادلا حول هذه المشكلة قبل المعركة الأخيرة مع الكورافيين. فبينما كان جالساً في عربة الحرب بجوار كريشنا في الصفوف الأولى، أصاب أرجونا الهلع فجأة وهو يرى أبناء عمه وأصدقاءه ومعلميه في خانة العدو. وقال لكريشنا: «لا أرى أيّ خير في قتل أقربائي في المعركة، لا أريد قتلهم، حتى لو تسبب ذلك بقتلي»(١١٨) حاول كريشنا تشجيعه عبر ذكر كلّ الحجج التقليدية، غير أنّ أرجونا لم يقتنع وصار يبكي وهو يقول: «لن أقاتلهم»(١١٩) فقدّم له كريشنا فكرة جديدة تماماً: على المحارب أن يفصل نفسه عن آثار أفعاله، وأن يقوم بواجبه من دون أية اعتبارات شخصية أو آثار نفسية داخلية. مثل ممارس اليوغا، عليه أن أن يتخلّى عن «الأنا» وهو ينفّذ عمله، وبذلك سيتصرف على نحو لاشخصي، بل إنه لن يكون هو الفاعل على وجه الحقيقة(١٢٠) وسيكون مثل الحكماء، من دون خوف ومن دون أي رغبة، حتى في هيجان المعركة.

---

(١١٦) Ibid., 12.15, and Doniger, *The Hindus: An Alternative History,* p. 270.

(١١٧) Mahabharata, 17.3.

(١١٨) *Bhagavad-Gita* 1:33-34 and 36-37.

كل الاقتباسات وردت، في:

The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War, translated by Barbara Stoller Miller (New York; Toronto; London: Bantam Classics, 1986).

(١١٩) Ibid., 2.9.

(١٢٠) Ibid., 4.20.

لا نعرف إن كان هذا قد أقنع أرجونا، لكن كريشنا كشف عن كونه تجسّداً للإله فيشنو (Vishnu)، الذي هبط إلى الأرض عندما أصبح نظام الكون في خطر، كسيد للعالم، كان فيشنو بطبيعة الحال متورّطاً في العنف الذي لا مفرّ منه في الحياة الإنسانية، إلا أنّه لا يتأثر به، وقال لأرجونا: «طالما أنني منفصل عن أفعالي، وأنني أقف بعيداً عنها»[١٢١] حدّق أرجونا في عيني كريشنا، ورأى أنّ كل شيء ـ الآلهة، والبشر، والنظام الطبيعي ـ كلها حاضرة في جسد كريشنا، حتى هذه المعركة التي لم تبدأ، رأى محاربيها ينطلقون في المعركة في فم الآلهة الملتهب. كريشنا/فيشنو كان قد قتل كلا الجيشين، ولم يعد ثمة فارق سواءً أقاتل أرجونا أو لم يفعل. وقال له كريشنا: «بك أو من دونك، فإنّ جميع المحاربين سيهلكون»[١٢٢] الكثير من السياسيين وقادة الحروب لديهم حجة شبيهة بأنهم محض أدوات بيد القدر عندما يرتكبون الفظائع، على الرغم من أن القليلين فقط قد تخلّوا عن أنانيتهم وأصبحوا «أحراراً من التعلّق بأيّ شيء، وأحراراً من العداء لأي كائن»[١٢٣]

كانت البهاغافاد ـ غيتا على الأرجح الأكثر والأوسع تأثيراً من بين جميع النصوص المقدّسة. غير أنّ كلاّ من الغيتا و**الماهابهاراتا** يذكرنا بأنه لا يوجد جواب سهل لسؤال الحرب والسلم. صحيح إنّ الأساطير الهندية والطقوس قد مجّدت المعارك والطمع الإنساني أحياناً، لكنها ساعدت البشر أيضاً لتقبّل هذه المأساة واقترحت طرقاً لاستئصال العدوانية من النفس البشرية، واستكشفت طرقاً ليعيش البشر معاً بشكل مشترك من دون أي عنف. نحن كائنات خطّاءة بقلوب عنيفة تتوق إلى السلام. في الوقت الذي كانت تُؤلّف فيه ملحمة **الغيتا**، كان الصينيون قد وصلوا إلى خلاصة مشابهة لخلاصة الهنود.

(١٢١) Ibid., 9.9.
(١٢٢) Ibid., 11. 32-33.
(١٢٣) Ibid., 11. 55.



الفصل الثالث

الصين: المحاربون والسادة

اعتقد الصينيون أنّ الإنسان لم يكن يختلف في بداية الزمن عن الحيوان. كان للمخلوقات التي تحوّلت إلى الإنسان أخيراً «أجساد الأفاعي، ووجوه البشر، ورؤوس الثيران، وأنوف النمور»[١]، وامتلكت هذه الحيوانات، في وقت لاحق، القدرة على التصرّف والنطق كالبشر عاشت هذه الكائنات بشكل مشترك في الكهوف، عاريةً أو مرتدية للجلود، تأكل اللحم النيء والنباتات البرية. لم يكن تطوُّر البشر بصورة مختلفة هو بسبب تركيبهم البيولوجي، بل بسبب خمسة ملوك عظام قادوا هذا التطوّر. استكشف هؤلاء الملوك الحكماء نظام الكون وعلّموا الرجال والنساء أن يعيشوا في تناغم معه، وهم من أبعدوا الوحوش عن البشر، وأجبروهم على أن يعيشوا منفصلين عنهم. وطوّروا الأدوات والتقنيات الأساسية لتنظيم المجتمع وأرشدوا البشر إلى نظام القيم الذي يجعلهم متسقين مع قوى الكون. إذاً فبالنسبة إلى الصينيين، لم تكن الإنسانية هبة أو منحة، ولم تكن كذلك تطوّراً طبيعياً، بل إنها صُنعت من قبل حكّام الدول. وأولئك الذين لم يعيشوا في مجتمع الصين المتمدّن، لم يكونوا بالتالي بشراً حقّاً؛ وكان هذا يعني أيضاً أن الصينيين إذا استسلموا للفوضى الاجتماعية، فإنهم سيسقطون في همجية وحشية[٢]

بعد ما يقرب من ألفي عام من فجر حضارتهم، كان الصينيون يُصارعون المعضلات الاجتماعية والسياسية الكبرى، وبحثاً عن حلّ لهذه المعضلات،

---

(١) *Liezi jishi* (Beijing: Zhonghua Shuju Press, 1979), p. 2, in: Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany, NY: State University of New York Press, 1990), p. 200.

(٢) المصدر نفسه، ص١٦٧ ـ ١٧٢.

عادوا إلى تاريخهم الذي تخيّلوا أنه كان يخلو من التقنيات العلمية واللغوية التي نملكها اليوم. تشكّلت أسطورة الملوك الحكماء في الفترة المضطّربة التي عرفت بعهد الممالك المتحاربة (٤٨٥ ـ ٢٢١ ق.م) عندما كان الصينيون يخوضون تحوّلاً من نظام المجتمع متعدد الدول إلى نظام الإمبراطورية الموحّدة، ولكن الأسطورة ربّما تعود في أصلها إلى أسطورة «الشامان» (Shaman) التي تعود إلى عصر الصيادين وجامعي الثمار البريّة، حتى تلك اللحظة كانت هذه القصص تعكس رؤية الصينيين عن أنفسهم عبر آلاف السنين.

توضح الأسطورة أن الحضارة لا يمكن أن تحافظ على وجودها من دون عنف، كان الملك الحكيم الأوّل، شن نونغ (Shen Nung)، «المزارع السماوي»، هو من ابتكر الزراعة التي يعتمد عليها التقدّم والثقافة. وهو الذي جلب المطر والحبوب من السماء؛ وهو الذي اخترع المحاريث وعلّم شعبه كيف يفلحون الأرض، وحررهم من الحاجة إلى الصيد وقتل الحيوانات. كان الملك الحكيم الأوّل رجل سلام، رفض أن يُعاقب العاصين والخارجين عن القانون في مملكته، وبدلاً من إنشاء طبقة حكم، ألزم كلّ فرد في شعبه أن يزرع طعامه؛ لذلك فإن شن نونغ يمكن أن يكون بطلاً لأولئك الرافضين لاستغلال الدولة الزراعية، غير أنّ الدولة لا يمكن أن تتخلى عن العنف تماماً، ذلك أنّ «المزارعين السماويين» الذين خَلَفوا شن نونغ، لم يمتلكوا تدريباً عسكرياً، وبالتالي كانوا عاجزين عن التعامل كما يجب مع العدوان الطبيعي الذي تمارسه رعيّتهم، والذين بدؤوا يتحوّلون إلى ما يشبه الوحوش، من دون سيطرة أو مراقبة من أحد، وبدت البشرية وكأنها على حافة الانزلاق نحو الحيوانية مرة أخرى[٣]

لحسن الحظ، ظهر الملك الحكيم الثاني، هوانغ دي (Huang Di) الذي كان يطلق عليه لقب «الإمبراطور الأصفر»، لأنه اكتشف إمكانيات تربة الصين الغنية بالمغرة (أكسيد الرصاص) الملوّنة.

لنجاح الزراعة، كان على البشر أن ينظّموا حياتهم بحسب الفصول،

---

(٣) المصدر نفسه، ص١٧٦ ـ ١٧٩.

وأن يعتمدوا على الشمس، والرياح والعواصف الموجودة في مملكة السماء المفارقة («تيان» (Tian))[٤] أنشأ الإمبراطور الأصفر المجتمع الإنساني على طريقة («داو» (Dao)) مملكة السماء، عبر عملية سنوية يقوم بها عبر العالم، فقد زار الجهات الأربع بشكل دوري ـ وهو الطقس الذي يحافظ على دائرة الفصول في مسارها الطبيعي ـ وهو الطقس الذي سيحاكيه جميع ملوك الصين القادمين[٥] كان الإمبراطور الأصفر، إله العواصف، محارباً عظيماً أيضاً، عندما وصل إلى الحكم، كانت الأراضي الزراعية مقفرة، وكان المتمردون يحاربون بعضهم البعض، وكانت تعمّ الأرض المجاعات والجفاف. كان للإمبراطور الأصفر عدوّان خارجيان: المحارب الحيواني «تشي يو» (Chi You) الذي كان يؤذي البشر باستمرار، والإمبراطور الناري (Fiery Emperor) الذي كان يحرق الأراضي الزراعية. استخدم الإمبراطور الأصفر قوّته («دي» De) الروحية العظيمة ليدرّب جيشاً من الحيوانات ـ الدببة، والذئاب، والنمور ـ ليهزموا الإمبراطور الناري، غير أنّهم لم يتمكنوا من التقدّم في وجه «تشي يو» المتوحّش وإخوته الثمانين:

«أجسادهم كالوحوش، وكلامهم كالبشر، رؤوسهم من البرونز وجباههم من الحديد. يأكلون الحجارة والرمال، ويحملون الهراوات، والسكاكين، والرماح، والسهام. يقتلون بوحشية ويرهبون كل من تحت السماء، لا يحترمون شيئاً ولا يحبون شيئاً»[٦]

حاول الإمبراطور الأصفر أن يساعد شعبه في معاناته، ولكن لأنه كان يتصرّف بحبّ وبقوّة «دي» الفاضلة فإنه لم يستطع أن يتغلّب على تشي يو بالقوة[٧] ولذلك رفع عينيه إلى السماء في مناشدة صامتة، فأرسلت إليه

---

(٤) في هذا الفصل، استعملت طريقة بينيين (Pinyin) في كتابة النصوص الصينية بالأحرف اللاتينية واستعملت نسخة وايد ـ جيلز (Wade-Giles) في الحالات التي تكون فيها الصيغة مألوفة بشكل أكبر للقارئ الغربي.

(٥) Marcel Granet: *Chinese Civilization,* translated from the French by Kathleen Innes and Mabel Brailsford (London; New York: Alfred K. Knopf, 1951), pp. 11-12, and *The Religion in the Chinese People,* translated edited and with an introduction by Maurice Freedman (Oxford: Basil Blackwell 1975), pp. 66-68.

(٦) *Taijong yulan*, p. 79, in: Lewis, Ibid., p. 203.

(٧) المصدر نفسه.

امرأة سماوية نصّاً مقدّساً يكشف فن الحرب. وأصبح لدى الإمبراطور الأصفر القدرة الآن على تعليم جنوده الحيوانات كيفية استخدام السلاح والإدارة الحربية، وتمكنوا نتيجة لذلك من القضاء على تشي يو، والسيطرة على العالم كله. وبينما كان عنف تشي يو الوحشي يحوّل البشر إلى وحوش، كان الإمبراطور الأصفر يحوّل جيشه المكوّن من الدببة والذئاب والنمور إلى بشر من خلال تعليمهم كيف يقاتلون متناغمين مع إيقاع مملكة السماء[٨] قامت الحضارة على دعامتين، الزراعة والعنف المنظّم في الحروب الذي بدأ في تلك المرحلة.

في نحو سنة الـ٢٣٠٠ ق.م، ظهر اثنان من الملوك الحكماء، ياو (Yao) وشن (Shun)، واللذان أسسا العصر الذهبي في سهل النهر الأصفر، والذي عُرف لاحقاً بـ «السلام العظيم» ولكن في أثناء حكم شن، تضررت الأرض بسبب الفيضانات، ولذا فقد كلّف الملك شن رئيس الأعمال العامّة ياو ببناء القنوات، والمجاري المائية، والأحواض، ليقود النهر بسلام إلى البحر تمكن الناس، بفضل عمل ياو البطولي، من زراعة الأرز والذرة. كان شن سعيداً بما أنجزه ياو، فقام بتعيينه خليفة له، وأصبح هو المؤسس لسلالة شيا (Xia) الحاكمة[٩] لقد شهد التاريخ الصيني ثلاث سلالات حاكمة قبل تأسيس الإمبراطورية في عام ٢٢١ قبل الميلاد: شيا، وشانغ (Shang)، وتشو (Zhou). ويبدو أن هذه السلاسلات قد بقيت متعايشة جنباً إلى جنب عبر العصور، وحتى عندما كانت تتغيّر القبيلة الحاكمة في المملكة، كانت السلالات الباقية تبقى مسؤولة عن نطاقها الخاص[١٠] ليس لدينا وثائق تاريخية أو دلائل أركيولوجية عن فترة حكم سلالة شيا (٢٢٠٠ ـ ١٦٠٠ ق.م)، غير أنه من المرجّح أنها كانت تحكم مملكة زراعية في السهل الكبير في نهاية

---

(٨) Lewis, Ibid., p. 201.

(٩) Granet, *Chinese Civilization*, pp. 11-16, and Henri Maspero, *China in Antiquity*, translated by Frank A Kiernan Jr., 2nd ed. (Folkestone: University of Massachusetts Press, 1978), pp. 115-119.

(١٠) John King Fairbank and Merle Goldman, *China: A New History*, 2nd ed. (Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2006), p. 34.

الألفية الثالثة[١١]

كانت سلالة شانغ من البدو الصيادين من شمال إيران، وقد تمكنوا من السيطرة على السهل الكبير الذي يمتدّ من وادي هواي (Huai Valley) إلى شاندونغ (Shandong)، قرابة العام ١٦٠٠ قبل الميلاد[١٢] نشأت أوّل المدن التابعة للشانغ على يد معلمي صناعة الأسلحة البرونزية، وعربات الحرب، والأوعية والآنية المذهلة التي كان يستعملها الشانغ في قرابينهم. كان الشانغ رجال حرب، وعلى الرغم من أنهم طوّروا نظاماً زراعياً نموذجياً إلا أنّ اقتصادهم بقي يعتمد على الصيد والنهب ولم يُنشئوا دولة مركزية. تكوّنت مملكتهم من مجموعة من المدن الصغيرة، يحكمُ كل مدينة مندوب عن العائلة الملكية ويحيط بها سور هائل من السواتر الترابية التي تحميها من الفيضانات والهجوم الخارجي، كانت كل مدينة نسخة طبق الأصل عن الكون، جدرانها الأربعة مواجهة لجهات البوصلة الأربع. كان الحاكم المحلّي والمحاربون الأرستقراطيون يعيشون في قصر ملكي، معتمدين على الخدم ـ الحرفيين، وصانعي العربات، وصانعي السهام والأقواس، والحدادين، وعمال المعادن، والكتّاب والنُسّاخ، والخزّافين ـ الذين يسكنون في جنوب المدينة. كان هذا المجتمع مقسّماً بشكل صارم؛ الملك على رأس الهرم الاجتماعي، ويليه في الرتبة الأمراء الذين يحكمون المدن، ثم النبلاء الذين يعيشون على إيرادات المقاطعات الريفية، بينما كان الجنود العاديون («شي» (shi)) في الرتبة الأدنى من طبقة النبلاء.

كان الدين متغلغلاً في حياة الشانغ السياسية، وكان مؤيّداً للنظام المضطهِد. ولأنّ الفلاحين لم يكونوا جزءاً من ثقافة الأرستقراطيين الشانغ، فإنهم اعتبروا أن الفلاحين نوع وضيع لا يصل إلى حدّ الآدمية. أوجد

---

(١١) Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization,* translated by J. R. Foster ancl Charles Hartman, 2nd ed. (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 39-40.

(١٢) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٥٠؛

Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire,* translated by Raymond Rudorff (London: Faber and Faber, 1968), pp. 37-65; William Theodore de Bary and Irene Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600,* 2nd ed. (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 3-25, and D. Howard Smith, *Chinese Religions* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), pp. 1-11.

الملوك الحكماء الحضارة عبر إبعاد الحيوانات عن مساكن البشر؛ ولهذا فإن الشانغ لم يسمحوا للفلاحين بأن يدخلوا إلى مدنهم، وعاش الفلاحون منفصلين عن الشانغ في مساكن تحت الأرض في أرياف المدن، لقد أظهر الشانغ احتراماً لتشي يو لا يقل عن احترامهم للإمبراطور الأصفر، وجلبوا حياة تعيسة للفلاحين. كان الرجال في الربيع يخرجون من القرى ويقطنون بشكل دائم في أكواخ داخل الحقول، ولم يكونوا خلال هذا الفصل يتصلون على الإطلاق بزوجاتهم أو أبنائهم وبناتهم، إلا عندما يجلبون لهم الطعام، وبعد الحصاد، كان الرجال المزارعون يعودون إلى بيوتهم ويغلقون أبوابهم بإحكام ويبقون داخل المساكن طيلة الشتاء. وكانت هذه الفترة تعدّ فترة استراحتهم، بينما تبدأ النساء موسم العمل في الحياكة والغزل وصناعة النبيذ. كان للفلاحين شعائرهم الدينية ومهرجاناتهم الخاصة بهم، وهي التي حفظها **كتاب الأغاني** (*The Book of Songs*)، الكتاب الكونفوشيوسي الكلاسيكي[١٣] كانوا أحياناً يُجنّدون في الحملات العسكرية للأرستقراطيين، وكانوا يصفون آلامهم بصوت عالٍ عندما كانوا يُقادون عنوةً من الحقول ويسيرون مكممين في المسيرة العسكرية. لم يكن للفلاحين دور فعلي في القتال ـ فالقتال كان ميزة للأرستقراطيين ـ غير أنهم كانوا يؤدون أدوار الخدم، في حمل الأمتعة وملاحقة الخيل الهاربة؛ حتى في الحرب، كانوا مُبعدين عن النبالة، وكانوا يسيرون ويعسكرون في أماكن منفصلة عن الجيش الأرستقراطي[١٤]

كان فائض الإنتاج الزراعي الذي ينتجه الفلاحون مخصصاً للأرستقراطيين الشانغ، أما الفلاحون فلم يجنوا سوى الاحتفالات الشعائرية للزراعة. فقد كان الأرستقراطيون يقدّمون القرابين للأرض، ولروح الجبال، والأنهار، والرياح، ليحصلوا في المقابل على حصاد جيّد، وكانت إحدى مهمات الملوك هي إقامة الطقوس التي تحافظ على الدورة الزراعية التي

(١٣) Gernet: *A History of Chinese Civilization*, pp. 45-46; *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, pp. 50-53, and *The Religion in the Chinese People*, pp. 37-54.

(١٤) *The Book of Songs*, translated from the Chinese by Arthur Waley (London: Allen and Unwin, 1937), pp. 35, 167 and 185.

يعتمد عليها الاقتصاد[١٥] ولكن بعيداً عن هذه الطقوس والشعائر المقدّمة للأرض والزراعة، ترك الأرستقراطيون العمل الزراعي للطبقة الدنيا من العوام. وفي ذلك التاريخ، كانت المساحات التي استصلحت للزراعة قليلة وصغيرة في منطقة وادي النهر الأصفر، أما معظم الوادي فقد كان مغطّى بالغابات الكثيفة والمستنقعات. وكانت الفيلة، وحيوانات وحيد القرن، والجواميس، والفهود، تتجوّل في الغابة برفقة الغزلان والنمور، والثيران البرية، والدببة، والقرود. كانت دولة شانغ، مثل جميع الممالك الزراعية، تعتمد على فائض الإنتاج الزراعي الذي ينتجه الفلاحون، إلا أن الأرستقراطية الزراعية كانت تعتبر أن العمل المنتج هو علامة الدونية والضعة.

وحده الملك من كان مسموحاً له بأن يكون قريباً من دي شانغ دي (Di Shang Di)، الإله السماوي الذي كان ممجّداً وسامياً إلى درجة أنه لم يكن له شأن أو علاقة بالبشر. وهذا وضع الملك في مكانة مشابهة لمكانة «دي»، وفي حالة من الاستثناء[*] التي تخوله بأن يمنح النبالة لطبقات المرؤوسين الباقية[١٦] لقد رفع هذا النظام رجلاً واحداً إلى درجة الامتياز المطلق فوق الباقين، حتى أنه أصبح بلا منافسين وبلا أية حاجة إلى المنافسة مع الآخرين. في حضوره، كان النبلاء عرضة للنقد أو الهجوم، مثل الفلاحين؛ فالملك كان فوق جميع الطوائف والطبقات، وفوق جميع الصراعات حول المصالح، لذلك فقد كان الملك متحرراً من المصالح والاحتياجات بما يكفي ليكون مهتمّاً بجميع أجزاء الجسد

---

(١٥) Sima Qian, *Records of a Master Historian*, vol. 1, pp. 56 and 79, and Granet, *Chinese Civilization*, p. 12.

(*) [يرتبط مفهوم «حالة الاستثناء» بالجدل القانوني حول السيادة وحكم القانون وفصل السلطات واحتكار العنف، فقد اعتبر كارل شميت أن السلطة صاحبة السيادة لها الحقّ في تعليق النظام القانوني (الاستثناء)، ووفق هذا المنظور تصبح السلطة مرجعية ذاتها وتصبح سلطة غير خاضعة للقانون، وتستدعي المؤلّفة هذا المفهوم بالرجوع إلى كتابات الفيلسوف الإيطالي جورجيو أغامبن الذي تفحّص طبيعة «حالة الاستثناء» في الدولة الحديثة وما قبلها، والذي قدّم نقداً مفصّلاً للمنظور الشميتي للسيادة وللطبيعة القانونية للدولة الحديثة التي تتضخّم فيها السلطة التنفيذية وتستخدم «الاستثناء» في خدمتها للتوسّع، انظر: جورجو أغامبن، **حالة الاستثناء**، ترجمة ناصر إسماعيل؛ تقديم ساري حنفي (القاهرة: دار مدارات، ٢٠١٥)] (المترجم).

(١٦) Granet, *Chinese Civilization*, p. 49.

الاجتماعي[١٧] وهو الوحيد الذي يمكنه أن يفرض السلام عبر تقديم القرابين للـ «دي»، وأن يستشيره ويطلب منه النصح حول الحملات العسكرية أو في البحث عن مستوطنات جديدة. ساند الأرستقراطيون الملك بتكريس أنفسهم لثلاثة أنشطة مقدّسة، كانت جميعها تتضمن نوعاً من القتل: تقديم القرابين والأضاحي، الحروب، والصيد[١٨] أما الطبقات الدنيا فلم يكن لها أي دور في هذه الممارسات، إذاً فقد كان العنف هو مبدأ التمييز الأساس الذيّ يُعرِّف النبالة.

كانت هذه الواجبات الثلاثة مترابطة بشكل معقّد يظهر كم كان الفصل بين الدين والميادين الأخرى في حياة المجتمع الزراعي مستحيلاً كان تقديم القرابين للأسلاف الميّتين يُعتبر أمراً أساساً للمملكة، لأن مصير السلالة الحاكمة كان يعتمد على رغبة ملوكهم المتوفين لهم بالخير، فقد كان بإمكان هؤلاء الملوك أن يتوسّطوا ويشفعوا لهم عند دي لأجل تحقيق مصالحهم. ولذلك أقام الشانغ احتفالات «استضافة» («بين» (Bin)) مسرفة يذبحون فيها عدداً هائلاً من الحيوانات ـ كان يذبح المئات من الحيوانات الوحشية في طقس واحد أحياناً ـ ويتشارك الآلهة والأسلاف والبشر الوليمة[١٩] كان أكل اللحوم واحداً من الامتيازات المخصصة للنبلاء أيضاً فكانت لحوم الأضاحي تُطبخ في أوانٍ برونزية رائعة لا يستعملها إلا النبلاء وهي تمثّل موقعهم الاجتماعي السامي[٢٠] كان اللحم المقدّم في احتفالات «بين» يُجلب عبر حملات الصيد، التي كانت لا تختلف عملياً عن الحملات العسكرية[٢١] يمكن للحيوانات البريّة أن تؤذي المحاصيل الزراعية، ولذلك قام الشانغ بقتلهم بشكل متهوّر. لم

(١٧) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: *The Classical Age of Islam*, pp. 281-282.

(١٨) Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 15-27, and Fairbank and Goldman, *China: A New History*, pp. 49-50.

(١٩) Fairbank and Goldman, Ibid., p. 45.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٤٢ ـ ٤٤، و

K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 95-100.

(٢١) Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek* Sacrificial Ritual and Myth, translated by Walter Bing (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), p. 47.

يكن الصيد نوعاً من الرياضة البسيطة فحسب: بل كان طقساً يُحاكي الملوك الحكماء الذين أبعدوا الحيوانات عن الإنسان وأنشؤوا الحضارة الأولى.

كان جزء كبير من السنة مكرّساً للحملات العسكرية، ولم يكن للشانغ طموح بالسيطرة على أراضٍ كبيرة، بل كان الهدف من الحرب هو تعزيز سلطتهم: أخذ الضرائب والجزية من الفلاحين، ومحاربة الغزاة القادمين من الجبال، ومعاقبة المدن المتمردة عبر الاستيلاء على محاصيلها وماشيتها واسترقاق العبيد والحرفيين منها، وكانوا يُحاربون البرابرة أحياناً، أي البشر الذين يحيطون بمستوطنات شانغ ومدنها، والذين لم يكونوا قد اندمجوا بعد في الحضارة الصينية[٢٢] كانت كل دوائر الحروب التي تحيط بالمملكة محاكاة طقسية لمواكب الملوك الحكماء السنوية للحفاظ على النظام الكوني والسياسي.

نسب الشانغ انتصاراتهم إلى دي، إله الحرب. غير أنهم، فيما يبدو، لم يستطيعوا أن يعتمدوا عليه في الحروب، وهو ما سبّب لهم قلقاً كبيراً[٢٣] يمكننا أن نرى ذلك من خلال كلمات العرّافين المنقوشة على العظام وعلى قواقع السلاحف، والتي نقش عليها العرافون الملكيون أسئلة إلى دي: هو الذي يرسل الجفاف أحياناً، والفيضانات والكوارث، وهو الحليف العسكري الذي لا يمكننا الاعتماد عليه دوماً في الحقيقة، يمكنه أن يقدّم «الاستشارة والمساعدة» للشانغ، ويمكنه بالقدر ذاته أن يساعد أعداءهم. كما تتأسّف إحدى نصوص العِرافة فتقول: «المخلب يمكن أن يكون للأذية أو لمهاجمتنا»[٢٤] تُشير هذه الدلائل المتفرقة إلى نظام حكم مستعد دوماً للهجوم، لا يمكنه البقاء من دون يقظة حربية لا تنقطع. هناك دلائل أيضاً على وجود قرابين بشريّة: كان سجناء الحرب والثوار يعدمون باستمرار،

---

(٢٢) David N. Keightley, "The Late Shang State: When, Where, What?," in: David N. Keightley, ed., *The Origins of Chinese Civilization* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983), pp. 256-259.

(٢٣) Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge, MA; London: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 32-76.

(٢٤) Oracle 23, in: De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, p. 12.

وعلى الرغم من أنّ الدلائل ليست قاطعة، ولكنهم ربما كانوا يُقدّمون كقرابين للآلهة[٢٥] اشتركت الأجيال اللاحقة مع الشانغ في طقوس الجريمة بالتأكيد. كان الفيلسوف موزي (Mozi) مشمئزّاً من التفاصيل الدقيقة المتّبعة في إقامة جنازات للأرسقراطيين الشانغ: «سيكون عدد الرجال الذين سيُضحّى بهم من أجل أن يتبعوه بالمئات أو العشرات، إن كان عليه أن يصبح ملكاً وأما إن كان سيصبح ضابطاً كبيراً أو بارونا (Baron)، فسيكونون بالعشرات أو الآحاد»[٢٦] كانت شعائر شانغ عنيفة، لأن العدوان العسكري كان أمراً أساساً للدولة. وعلى الرغم من أن الملوك كانوا يناشدون دي لمساعدتهم في الحروب، فإنهم في الحقيقة كانوا يدينون بانتصاراتهم لمهاراتهم العسكرية وأسلحتهم البرونزية.

في عام ١٠٤٥ قبل الميلاد، هُزمت شانغ من قبل تشو (Zhou)، وهي قبيلة أقلّ تطوّراً ورُقياً، القادمة من وادي وي (Wei Valle) في غرب السهل العظيم. كانت تشو قد أنشأت نظاماً إقطاعياً: يحكم الملك من عاصمته الواقعة في غرب المملكة، غير أنه يحضر باستمرار إلى مدينته الملكية الجديدة في الشرق؛ أما المدن الأخرى فقد كانت موزّعة على أمراء تشو وحلفائهم، الذين كانوا يحكمون بالنيابة عن الملك كتابعين له، وكانوا يورّثون حكم هذه المقاطعات لأبنائهم؛ أما الشانغ فقد احتفظوا بمقاطعة سونغ (Song). كانت الاستمرارية دوماً مهمّة في الحضارات ماقبل الحديثة، ولذا فقد كان التشو قلقين من استمرار طائفة شانغ في الحكم. ولكن كيف يمكنهم أن يقوموا بإعدام آخر ملوك شانغ بطريقة معقولة؟ أوكل دوق تشو لابن أخيه، الملك الصغير تشينغ (Cheng)، مهمة البحث عن إجابة عن هذا السؤال الذي أعلنه في العاصمة الشرقية الجديدة. دي، الذي أُطلق عليه اللقب تيان (Tian)، (أي: مملكة السماء) هو من استعمل التشو لمعاقبة الشانغ لأن آخر ملوكهم كان قاسياً وفاسداً. شعرت مملكة السماء بالأسف على البشر الذين يعانون، ولذا فقد ألغت تفويضها للشانغ بالحكم وعيّنت التشو بديلاً عنهم، وجعلت من الملك تشينغ، الابن الجديد لمملكة السماء.

---

(٢٥) Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 26-27.

(٢٦) *The Book of Mozi*, vol. 3, p. 25, in: Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, p. 65.

ولكنّ هذا كان تحذيراً للملك الجديد تشينغ، أيضاً، فمملكة السماء يمكن أن تسحب توكيلها وتفويضها من أيّ ملك يضطهد رعيّته، ولذلك يتوجّب عليه أن يعتني بوقار وتبجيل بالضعفاء من رعيّته. اختارت مملكة السماء التشو لالتزامهم العميق بالعدالة، ولذلك فإنّ على الملك تشينغ ألا يطبّق عقوبات قاسية على الطبقات الدنيا(٢٧) على الرغم من ذلك، فإنّ هذه الفكرة قد قللت عملياً بدرجة بسيطة فقط من العنف البنيوي للنظام في الدولة الصينية. كان مبدأ «تفويض مملكة السماء» تطوّراً سياسياً ودينياً مهمّاً، لأنه، ولو نظرياً، جعل الحاكم يراعي شعبه أخلاقياً وقد وجّهه هذا المبدأ إلى الشعور بالمسؤولية تجاههم، وسيبقى هذا المبدأ مثالاً مهمّاً في الصين.

كانت مملكة السماء تمثل نمطاً مختلفاً من الآلهة، يختلف عن تصوّر الشانغ عن دي، الذي لم يكن له اهتمام بسلوك البشر وتصرّفاتهم. لم تكن مملكة السماء تصدر الأوامر أو تتدخّل بشكل مباشر في الشؤون الإنسانية، ولكنها لم تكن قوة فائقة للطبيعة، بل كانت غير منفصلة عن القوى الطبيعية وكانت فاعلة في قوة الملك والأمراء الذين يحكمون في الأرض باعتبارهم أبناءها لم تكن مملكة السماء كليّة القدرة أيضاً، لأنها لم تكن لتوجد من دون الأرض، فهي الصورة المقدّسة عنها على خلاف الشانغ، استغلّ التشو الإمكانات الزراعية للسهل الكبير على نطاق واسع، ولأنّ تأثير مملكة السماء لا يُطبّق على الأرض إلا من خلال البشر، فقد أصبحت أعمال الزراعة، وتنظيف الغابات، وبناء الطرقات أعمالاً مقدّسة تكمّل عملية الخلق التي بدأتها مملكة السماء. كان الصينيون مهتمين بشكل واضح بتقديس العالم الذي يعيشون فيه، بدلاً من إيجاد كيان مقدّس مفارق للعالم وكامنٍ وراءه.

كان ملك تشو مدعوماً من قبل أربعة مستويات من الأرستقراطيين «السادة» («جونزي» (Junzi))، وقد ترجم الكُتّاب الغربيون أسماء هذه المستويات كالآتي: الدوق، والماركيز، والإيرل، والبارون. كان الـ «شي» (Shi)، أولاد الأبناء الأصغر المتزوجون من الطبقة الثانية، يخدمون كرجال

---

(٢٧) "The Shao Announcement (Shaogao)" included the Confucian classical text Shujing ("The Classic of Documents").

ورد في:

De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, pp. 35-37.

حرب، وأحياناً ككُتّاب، أو خبراء في ممارسة الشعائر، مُكوّنين بذلك جناحاً مدنياً في الحكومة. كان اتحاد تشو مكوّناً من مئات الولايات التي بقيت حتى العام ٧٧١ ق.م، عندما تمّ اجتياح العاصمة الغربية من قبل البرابرة كونغ رانغ (Qong Rang). حينها هرب التشو إلى الشرق ولم تتعافَ مملكتهم من الهجوم على نحو كامل بعد ذلك. لم تشهد الفترة التالية ضعف سلالة تشو فقط، بل شهدت أيضاً اضمحلال النظام الإقطاعي؛ إذ أصبح الملك حاكماً بالاسم فقط، وأصبح السادة، حكام الولايات، يتحدّون سلطته وقراراته، وبإزالة الفوارق بين الملك والسادة التي يعتمد عليها النظام الإقطاعي كان هذا النظام يتحلل[٢٨] وكانت الحدود بين الدول الصينية تخضع للتغيّر والتحوّل أيضاً في ذلك الوقت، اندمجت في المجتمع الصيني عدة تجمّعات سكانية من البرابرة الذين يمتلكون تقاليد ثقافية مختلفة تتحدى الأخلاقيات القديمة للتشو أصبحت المدن التي تقع بعيداً عن المراكز التقليدية للحضارة الصينية أكثر أهميّة، ومع نهاية القرن الثامن قبل الميلاد، عندما بدأ التاريخ الصيني ينبثق من بين ضباب الأساطير أصبحت هذه المدن عواصم للممالك الجديدة: جين (Jin) في الشمال، تشي (Qi) في الشمال الغربي، تشين (Qin) في الغرب، وتشوو (Chu) في الجنوب. في هذه المدن، كان يسكن آلاف البرابرة الذين كان وعيهم بالعادات الصينية سطحياً في أفضل الأحوال. والولايات الصغيرة في مركز السهل العظيم أصبحت الآن معرّضة بشكل كبير للخطر، حيث كانت هذه الدول المحيطة بهم عاقدة العزم على التوسّع. خلال القرن السابع قبل الميلاد، قامت هذه الدول بكسر التقاليد وبدؤوا باستعمال الفلاحين ليكونوا مقاتلين مشاة؛ أحضر جين وتشوو البرابرة إلى الجيش، وعرضوا عليهم امتلاك الأراضي في مقابل خدماتهم العسكرية.

أصبحت هذه الولايات مهددة تهديداً كبيراً من العدوان القادم من

---

(٢٨) H. G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), pp. 19-25, and Benjamin L. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1985), pp. 57-59.

انظر تصريحات جاك غارنيت، في:

Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, translated by Janet Lloyd, 3rd ed. (New York: Zone Book, 1996), pp. 80-90.

الممالك الجديدة، وبعض هذه الولايات تمزّق بسبب صراعات داخلية. ومع انهيار حكم سلالة تشو، تدهور النظام العام، وتدريجياً أصبحت القوة الوحشية هي السائدة. لم يكن مستغرباً أن يقوم الأمراء بقتل الوزراء الذين يجرؤون على تحدي سياساتهم؛ والسفراء قد يُقتلون أحياناً، والحكام قد يتم اغتيالهم في أثناء زيارتهم لولاية أخرى. وإضافة إلى كل هذا، كانت هناك كارثة بيئية[٢٩] فقد تسببت قرون من الصيد الجائر وقطع الأشجار في تدمير مساكن الحيوانات، الأمر الذي كان يعني أن الصيادين أصبحوا يعودون خاليي الوفاض، ولم يعد هناك ما يكفي من اللحم لولائم احتفالات «بين»، إذاً فالاحتفالات المسرفة لم تعد ممكنة بعد اليوم. وفي هذا المناخ من عدم اليقين، كان الناس بحاجة إلى توجيهات واضحة، ولذا قام الـ«شي»، خبراء الشعائر في ولاية ليو (Lu)، بإعادة صياغة وتقنين التقاليد الصينية والقانون المحلي ليتمكن من تقديم الإرشاد والتوجيه[٣٠]

كان لدى الصينيين شريعة قانونية للأرستقراطيين، تُعرف باسم «لي» (Li) (الشعائر) وهو قانون يحكم سلوك الأفراد والدول، ويعمل بطريقة تشبه طريقة عمل القانون الدولي اليوم. قام الـ «رو» (Ru) (المتمسكون بالطقوس) بتعديل هذه الشريعة القانونية بحسب سيرة الملوك الحكماء ياو وشن اللذين رأى فيهما الـ«رو» مثالاً على الأناة، والإيثار، والصبر والتسامح والعطف[٣١] كانت الأيديولوجيا الجديدة تنتقد نظام الحكم القائم على العنف والتغطرس والسياسة الأنانية. فبحسب رؤيتهم، كان ياو «مبجّلاً، وذكياً، وصادقاً ومتسامحاً»، وهذا ما جعل قوة «دي» هذه الصفات تشعّ على العائلات الصينية وتخلق السلام العظيم[٣٢] قام ياو، في تصرّف استثنائي من نكران الذات، بتوريث حفيده شُن (Shun)، بدلاً من ابنه، الذي كان عدوانياً، ومحباً للصراع، ومخادعاً وعلى الرغم من أنّ أباه حاول قتله، فقد تعامل شن تعامل مع أبيه باحترام ولطف. كانت الشريعة القانونية «لي» مصممة

---

(٢٩) Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, pp. 71-75.

(٣٠) Granet, *Chinese Civilization*, pp. 97-100.

(٣١) Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, translated by Derk Bodde (New York: Princeton University Press, 1978), pp. 32-37.

(٣٢) Classic of Documents, "The Canon of Yao and the Canon of Shun," in: De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, p. 29.

لتساعد السادة على تطوير مثل هذه الصفات. على الجونزي أن يتصرّف «بهدوء ولطف»[٣٣] وبدلاً من تأكيد ذاته عبر العدوان العنيف، عليه أن يتعامل باللين («الرانغ» (Rang)) مع الآخرين بدلاً من أذيتهم، وبهذا يكمل الجونزي إنسانيته («رين» (Ren)). كان الـ «لي» المعدّل مصمماً لنزع العداء والشوفينية[٣٤] يجب أن تقوم الحياة السياسية على اللين والانضباط بدلاً من الرغبة بالسيطرة[٣٥] «يعلمنا الـ«لي» أن إطلاق العنان لأحاسيسنا ومشاعرنا سيجعلنا ننحدر نحو البربرية» يوضّح المتمسكون بالطقوس ذلك: «ترسم المراسم الطقوسية الحدود والدرجات لنا»[٣٦] في العائلة، يجب أن يخدم الابن الأكبر أباه في كل ما يحتاج إليه، وأن ينحني له باحترام، ويحدّثه بصوت متواضع، وألا يعبّر عن غضبه أو استيائه منه؛ وفي المقابل، على الأب أن يعامل أبناءه جميعاً بإنصاف، وعطف وكياسة. كان النظام مصمماً كي يحظى كل أفراد العائلة بدرجة من التقدير[٣٧] إننا لا نعرف بالضبط كيف تم تطبيق هذا النظام عملياً؛ فبالتأكيد استمرّ كثيرون من الصينيين بالسعي العدواني لامتلاك السلطة، ولكن، يبدو أنه في نهاية القرن السابع قبل الميلاد، كان العدد الأكبر من الصينيين الذين يعيشون في الولايات التقليدية قد بدؤوا في تقدير قيم الاعتدال والتحكم بالنفس، بل ويبدو أن الدول المحيطة بهم أيضاً: تشي، وجين، وتشوو، وتشين، قد بدأت بتقبّل هذه القيم والطقوس المرتبطة بها[٣٨]

يبدو أن الـ«لي» حاولت أن تضبط عنف الحروب عبر تحويل الحروب إلى ساحة للتباري في الفضيلة[٣٩]، فقد أصبح قتل عدد كبير من الأعداء عملاً فظّاً وسيئاً، ومُداناً باعتباره «طريقة البرابرة»، وعندما تفاخر ضابط بأنه

---

(٣٣) *Record of Rites,* vol. 2, p. 263, in: *The Li Ki,* translated James Legge (Oxford: Clarendon Press, 1885).

(٣٤) *Record of Rites,* vol. 2, p. 359 (Legge translation).

(٣٥) Granet, *Chinese Civilization,* pp. 297-308.

(٣٦) *Record of Rites,* vol. 1, p. 215 (Legge translation).

(٣٧) Granet, Ibid., pp. 310-343.

(٣٨) Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire,* p. 75.

(٣٩) Granet: *Chinese Civilization,* pp. 261-284; *A History of Chinese Civilization,* pp. 261-279, and *Ancient China: From the Beginnings to the Empire,* p. 75, and Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement* (London: Methuen, 1958), p. 18.

قتل ستة من الأعداء، ردّ عليه الأمير بغضب: «أنت ستجلب العار إلى بلدك»[٤٠] لم يكن صائباً أن يقتل الجنود أكثر من ثلاثة من الهاربين من جنود العدو بعد المعركة، والجونزي الحقيقي هو من يقاتل بعيون مغمضة، مما سيجعله يفشل في إصابة عدوّه. إن قتل الجونزي سائق عربة حرب خلال المعركة، فإنه يدفع فدية في الموضع ذاته الذي قتله فيه، وسيتركه خصومه يهرب من دون مساس. ويجب ألا يكون هناك نصر غير لائق؛ فالأمير المنتصر هو الذي يرفض أن يبني تمثالاً للاحتفال بنصره، كان الأمير يبكي ويقول: «أنا السبب في أن بلدين أرسلا جنودهما للموت تحت الشمس! هذا قاسٍ!»، «ليس هناك مذنب، وحدهم التابعون هم الذين ظلوا مؤمنين حتى النهاية»[٤١] كان ممنوعاً على المحاربين أن يستفيدوا من نقطة ضعف خصومهم بطريقة غير نزيهة. في عام ٦٣٨ قبل الميلاد، كان دوق سونغ ينتظر بقلق جيش ولاية تشوو الذي يفوق جيشه عدداً، وعندما سمع أنّ قوات تشوو تعبر نهراً قريباً، حثّ القائدُ الدوق على الهجوم: «إنهم كثيرون، ونحن قلة، فدعنا نهاجمهم قبل أن يعبروا!»، كان الدوق مرعوباً ورفض أن يأخذ بالنصيحة، وعندما عبر التشوو النهر، وقبل أن يصطفوا في صفوف القتال، أعاد القائد النصيحة بالهجوم الفوري، غير أنّ الدوق رفض من جديد. وعلى الرغم من أنّ السونغ كانوا سيهزمون في المعركة المحسومة سلفاً بسبب قلة عددهم، فلم يبدُ الدوق نادماً وقال: «الجونزي الذي يستحق اسمه، لا يبحث عن تفوق غير نزيه على عدوّه، ولا يستغل محنة أعدائه، ولا يقرع طبول الحرب قبل أن يشكّل جيش العدو صفوفه»[٤٢]

تصبح الحرب شرعية فقط عندما تستعيد طريقة «داو» مملكة السماء عبر طرد البرابرة الغزاة أو قمع المتمرّدين. كان هدف هذه الحرب «الجزائية/ القصاصية» هو عقاب السلوك السيئ. وبالتالي فقد كانت الحملات العسكرية ضدّ المتمردين في المدن الصينية عملاً مرتبطاً بالطقوس بدرجة كبيرة، فهي تبدأ وتنتهي بتقديم القرابين على المذبح. وعندما تبدأ الحرب، يقوم كلا

---

(٤٠) *Zuozhuan* ("The Commentary of Mr. Zuo"), vol. 1, p. 320, in: *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, translated by James Legge, 2nd ed. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960).

(٤١) Ibid., vol. 1, p. 635 (Legge translation).

(٤٢) Ibid., vol. 2, p. 234 (Legge translation).

الطرفين بإظهار اللطف فائق الحدّ للآخر، ليثبت كلّ طرف للآخر أنّه الطرف الأكثر نبلاً، ويتفاخرون بصوت عالٍ بشجاعتهم، ويلقي المحاربون أواني النبيذ على جدران العدو. عندما قام رامي سهام من دولة تشوو باستعمال آخر سهم في جعبته ليقتل ظبياً كان يقف في طريق عربته، قام سائقه فوراً بتقديم الظبي للأعداء، وكان هذا سبباً لانتهاء المعركة بالصلح. فقد اعترف أعداؤهم بالهزيمة فوراً، وهتفوا: «هذا محارب يستحق اسمه، هذا محاربٌ فصيح! هؤلاء هم السادة!»[٤٣] لكن مثل هذه الحدود لم تكن موجودة في الحملات العسكرية ضد البرابرة الذين كان يمكن أن يُطاردوا ويُذبحوا مثل الحيوانات البرية[٤٤] فعندما مرّ ماركيز جين مع جيشه بقبيلة رونغ (Rong) التي لم تتعرّض للجيش، أمر قواته بأن يقتلوا جميع أبناء القبيلة[٤٥] كانت كل أشكال الخداع في الحرب بين المتحضرين (نحن) والمتوحشين (هم) مسموحة[٤٦]

على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله أصحاب الطقوس، فقد العنف استمر بالتصاعد في سهل الصين حتى نهاية القرن السابع قبل الميلاد. فقد كانت القبائل البربرية تهاجم من الشمال، وبدأت مملكة تشوو في الجنوب بتجاهل متزايد لقواعد الحرب بين الدول، وأصبحت تمثّل خطراً حقيقياً على الولايات. لم يكن ملوك تشو أقوياء بما يكفي ليكونوا قادة فعّالين، لذا فقد قام الأمير هوان (Huan)، من دولة تشي (Qi) بإنشاء اتحاد من الدول التي تعاهدت بألا تهاجم بعضها البعض، إلا أنّ هذه المحاولة فشلت، لأنّ النبلاء، الراغبين دوماً بالنفوذ الشخصي، أرادوا أن يُحافظوا على استقلاليتهم. بعد أن قامت تشوو بتدمير الاتحاد في عام ٥٩٧ قبل الميلاد، دخلت المنطقة في نوع جديد من الحروب. فقد تخلى عدد كبير من الدول المحيطة عن تقاليد الحرب، وعقدت العزم على التوسّع والسيطرة على مناطق

---

(٤٣) Ibid., vol. 1, p. 627 (Legge translation).

(٤٤) James A. Aho, *Religious Mythulugy and the Art of War: Comparative Religious Symbolism of Military Violence* (Westport, CT: Greenwood Press, 1981), pp. 110-111.

(٤٥) Recorded in *Chunqin* ("The Spring and Autumn Annals"), a history of the state Lu (722-481 BCE) and the fifth Confucian Classic X, 17.4, and *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen* (Legge translation).

(٤٦) Spring and Autumn Annals, Ibid., I.9.6.

جديدة، حتى لو أدّى هذا إلى إبادة خصومها في عام ٥٩٣ قبل الميلاد، على سبيل المثال، وبعد حصار طويل لولاية سونغ، اضطر أهل الولاية إلى أن يأكلوا أبناءهم. وانجرت بعض الولايات الصغيرة إلى الحرب والصراع من دون إرادتها بعد أن أصبحت أراضيها ساحة للجيوش المتحاربة. اعتدت تشي، على سبيل المثال عدّة مرات على الولاية الصغيرة ليو، والتي اضطرت إلى طلب المساعدة من تشوو. ولكن مع نهاية القرن السادس قبل الميلاد، هُزمت تشوو، وأصبحت تشي أكثر نفوذاً وهيمنة، واضطر دوق ليو أن يستعين بدولة تشين الغربية ليحافظ على درجة قليلة من الاستقلالية في ولايته. كان هناك أيضاً قتال أهلي داخل الدول: تشين، وجين، وتشوو، وأصبحت هذه الدول ضعيفة بدرجة كبيرة بسبب الاقتتال الداخلي المستمر. في ليو، تحالفت ثلاث عائلات من طبقة البارون، واستطاعت أن تحكم الدولة وتقلّص شرعية الدوق، وتجعله دمية في أيديها

لاحظ علماء الآثار تصاعداً في احتقار الشعائر في ذلك الوقت: كان الناس يضعون مجسّمات وثنية في مقابر أقربائهم، بدلاً من وضع الأواني والأوعية الدينية. وبدأت روح الاعتدال تضعف وتضمر أيضاً بدأ الكثير من الصينيين بالعيش في حياة الترف التي كانت ترهق الاقتصاد، والتي تحتاج إلى موارد إضافية تفوق قدرة الاقتصاد على التحمّل، وقد حاول بعض النبلاء من الطبقات الأدنى أن يقلّدوا نمط حياة العائلات الغنية. ونتيجة لذلك، أصبح كثيرون من الـ«شي»، في أسفل الهرم الأرستقراطي، فقراء، واضطروا إلى ترك المدن ليعيشوا كمعلمين بين الطبقات الدنيا

أحد هؤلاء الـ«شي» كان يعمل في منصب إداري في ليو، وأصيب بالاشمئزاز والرعب من هذا الطمع والتفاخر والكبر من قبل هذه العائلات المترفة. كان كون تشيو (Kon Qiu) (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق.م) مقتنعاً أنّ الـ «لي» وحده من يمكنه أن يكبح هذا العنف المدمر أطلق عليه تلاميذه لقب «كونغفوزي» (Kongfuzi)؛ والذي يعني «معلمنا كونغ»، وهو من نسمّيه في الغرب «كونفوشيوس» (Confucius). لم يحقق كونفوشيوس المهمة السياسية التي كان يحلم بها، ومات وهو يعتقد بأنه فاشل، غير أنّه في الحقيقة قد حدّد معالم الثقافة الصينية حتى ثورة عام (١٩١١م). سافر كونفوشيوس، برفقة المجموعة الصغيرة من أتباعه، الذين كان معظمهم من الأرستقراطيين

المحاربين، من ولاية إلى أخرى، وهو يأمل أن يجد حاكماً يطبّق أفكاره. يُعتبر كونفوشيوس، في الغرب، علمانياً أكثر منه دينياً، غير أنّ كونفوشيوس نفسه لم يكن يعرف هذا التفريق: في الصين القديمة، يذكّرنا الفيلسوف هربرت فينغاريت (Herbert Fingarette) بأن ما هو علماني هو مقدّس أيضاً[٤٧]

جُمعت مقتطفات تعاليم كونفوشيوس بعد مدّة طويلة من موته، غير أنّ الباحثين يعتقدون أن الشذرات (Analects)، التي تحوي مجموعة متفرّقة من الحِكَم القصيرة غير المترابطة لكونفوشيوس، هي مصدر موثوق ويمكن الاعتماد عليه[٤٨] كانت أيديولوجيا كونفوشيوس، التي كانت تأمل بإعادة إحياء فضائل ياو وشين، عميقة الجذور في التقاليد الصينية، ولكن فكرته المثالية عن المساواة التي تستند إلى منظور الإنسانية المشتركة كانت تحدياً جذريّاً للعنف البنيوي للدولة الزراعية الصينية. أعاد كونفوشيوس، مثلما فعل بوذا، تعريف النبالة من جديد[٤٩] بطل الشذرات هو جونزي توقّف عن كونه محارباً وأصبح حكيماً إنسانياً بمهارات قتالية ضعيفة. الصفة الأساسية للجونزي، بالنسبة إلى كونفوشيوس، هي الرين (Ren)، الكلمة التي رفض باستمرار أن يُعرّفها، لأنّ معناها يتجاوز كل المفاهيم الموجودة في زمانه، غير أنّ كونفوشيوس في وقت لاحق سيصف الرين على أنّه يعني «عمل الخير»[٥٠] على الجونزي أن يعامل الجميع في كل الأوقات بالتوقير والتعاطف، وهو برنامج سلوكي لخّصه كونفوشيوس بالقاعدة الذهبية: «لا تفرض على الآخرين ما لا يمكنك أن تختاره لنفسك»[٥١] إنه الخيط الذي ينظم كلّ تعاليمه، كما قال كونفوشيوس نفسه، وينبغي أن يطبّق «كلّ اليوم، وكل

(٤٧) Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper and Row, 1972).

(٤٨) Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p. 62, and Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, p. 12.

(٤٩) William Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1996), pp. 24-33.

(٥٠) Analects 12.3, in: *Confucius: Analects*, translated and edited by Edward Slingerland (New York: Hackett Publishing Company, 2003).

(٥١) Analects 15.24 (Slingerland translation).

يوم»[52] على الجونزي الحقيقي أن ينظر في قلبه، ليعرف ما الذي يسبب له الألم، ثم يمتنع عن إلحاق الأذى والألم بالآخرين مهما كانت الظروف.

لم يكن هذا محض مبدأ أخلاقيّ ذاتي، بل كان فكرة سياسية أيضاً فإذا طبّق الحكام الـ«رين»، فإنّهم لن يقوموا بالاعتداء على أراضي الأمراء الآخرين، لأنهم لا يرغبون في أن يحدث هذا لأراضيهم، وبما أنهم يكرهون أن يُستغلوا، أو يُحتقروا، أو يصابوا بالفقر، فعليهم ألا يفعلوا ذلك بالآخرين. يسأل تشيغونغ (Zigong) أستاذه كونفوشيوس: «ماذا تقول في رجل يوصل الخير إلى عامة الناس، ويجلب النفع والعون للعامة؟»[53] يجيبه أستاذه: مثل هذا الرجل هو الحكيم! ويصيح كونفوشيوس:

«حتى ياو وشن كانا سيجدان هذه المهمّة مهيبة! أنت، نفسك ترغب بالمناصب والمكانة؛ إذاً ساعد الآخرين ليحصلوا على المراتب والمكانة هم أيضاً! أنت تريد أن تحظى بما تستحق؛ إذاً ساعد الآخرين ليحظوا بما يستحقون هم أيضاً، هذا من الحكم التي تتضمنها الرين وتقود إليها»[54]

إذا حكم الأمير بالقوة وحدها، فإنه سيتمكن من السيطرة على سلوك شعبه «البرّاني» لكنه لن يتمكن من السيطرة على مشاعرهم ومزاجهم «الجوّاني»[55] يؤكّد كونفوشيوس أن الحكومة لا يمكن أن تنجح إلا إذا بُنيت على مبدأ المساواة والذي يعني أنّ كل إنسان كاملُ الإنسانية. لم يكن كونفوشيوس يبحث عن حلّ فردي؛ بل كان مسعاه دوماً متعلّقاً بإصلاح سياسي رئيس للحياة العامة، وكان هدفه ببساطة هو جلب السلام إلى العالم[56]

في كثير من الأحيان كان الـ «لي» يُستعمل لتحسين المكانة الاجتماعية للنبلاء، كما في حالات إظهار اللطف وإقامة الطقوس قبل الحروب، إلا أن كونفوشيوس آمن، بأنّ الـ «لي» يُعلم الناس بأن يضعوا أنفسهم «كلّ اليوم،

---

(٥٢) Analects 4.15, and 15.23, in: *The Analects of Confucius*, translated and edited by Arthur Waley (New York: Vintage Books, 1992).

(٥٣) Analects, 6.30 (Slingerland translation).

(٥٤) Ibid. (Waley translation).

(٥٥) De Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 30.

(٥٦) Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp. 155 and 157-158.

وكلّ يوم» محلّ الآخرين، وأن يفكروا من وجهة نظر الآخرين. وإذا أصبح هذا الموقف عادة دائمة، فإنّ الجونزي سيتجاوز غروره، وطمعه، وأنانيته، التي تمزّق جسد الصين إلى أشلاء. سأله تلميذه يان هوي (Yan Hui): «كيف يمكنني أن أحقق الرين؟» فأجابه كونفوشيوس ببساطة: «ألجم نفسك واستسلم لـ«لي»»(٥٧) على الجونزي أن يُخضع كل تفاصيل حياته لشعائر احترام الآخرين ومراعاتهم. يقول كونفوشيوس: «إن تمكنّت ليوم واحد من أن تضبط نفسك وتعود إلى الشعائر، فإنّ بإمكانك أن تقود العالم كلّه إلى الرين»(٥٨) ولكن لتحقيق ذلك، فإنّ على الجونزي أن يصقل إنسانيّته، كما يفعل النحات حين يحوّل الصخرة إلى إناء طقوسي يحوي القداسة داخله(٥٩) بإمكان الجونزي أن يغيّر الصين كلّها عبر التخلّي عن الطمع، والعنف، والفظاظة وإعادة الكرامة والرحمة للعلاقات الإنسانية(٦٠)

كانت ممارسة الرين صعبة لأنها تتطلب أن يزيح الجونزي نفسه عن مركز عالمه الخاص، ويتخلّى عن عرشه الخاص في مملكته(٦١) على الرغم من أنّ مبدأ الرين متجذر بعمق في إنسانيتنا(٦٢)

أكّد كونفوشيوس أهمية «اللين» بدلاً من «تأكيد الذات» على نحو عدائي والقتال لأجل الحصول على القوة والسلطة. على الأبناء أن يلينوا لآبائهم، وعلى المحاربين أن يلينوا لأعدائهم، والنبلاء لحكّامهم، والحكّام لخدمهم. وبدلاً من أن ينظر إلى العائلة باعتبارها عائقاً عن بلوغ التنوّر، كما فعل النساك في الهند، رأى كونفوشيوس في العائلة مدرسة للسعي الروحي، لأنها تعلّم جميع أفراد العائلة أن يعيشوا لأجل الآخرين(٦٣) انتقد الفلاسفة المتأخرون كونفوشيوس لأنه ركّز بشكل مخصوص على العائلة، إلا أنه رأى أنّ كل فرد هو في مركز دائرة العلاقات التي تتسع باستمرار، وباتساع هذه

---

(٥٧) Analects 12.1, in: *The Analects of Confucius,* Waley translation, p. 77.

(٥٨) *Confucius: Analects* (Slingerland translation).

(٥٩) Analects 5.4.

(٦٠) Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred,* pp. 1-17 and 46-79.

(٦١) Analects 12.3.

(٦٢) Analects 7.30.

(٦٣) Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation* (Albany, NY: State University of New York Press, 1985), pp. 115-116.

الدائرة ينمو التعاطف أبعد من حدود العائلة، أو الطبقة، أو الدولة، أو العرق[٦٤] يبدأ كل واحد منا حياته كجزء من عائلة، إذاً فعلى العائلة أن تكون بداية تمريننا على تجاوز النفس، إلا أنّ هذه العملية يجب أن لا تنتهي عند حدود العائلة، فأفق الجونزي يجب أن يتسع باستمرار. وستتيح له الدروس التي تعلّمها، عبر الاهتمام بأبويه وزوجه وأنسبائه، أن يشعر بالتعاطف مع مزيد من البشر بدءاً بمجتمعه القريب، ثم الدولة التي يعيش فيها، وصولاً إلى العالم بأسره.

كان كونفوشيوس واقعياً بما يكفي حتى لا يتخيّل أن الإنسان سيتوقف عن الحروب؛ لقد استهجن كونفوشيوس إهدار الحياة والموارد في الحروب[٦٥]، لكنه فهم أن الدول لا يمكن أن تعيش من دون جيوشها[٦٦] وعندما سئل عن أولويات الحكومة، أجاب: «على الحكومات أن تضمن اكتفاء الدولة في الغذاء والسلاح، وإن كان عليها أن تتخلى عن أحدهما فليكن السلاح»[٦٧] في السابق كان ملك تشو وحده من يملك حقّ إعلان الحرب، أما الآن فإن أتباعه قد انتزعوا هذا الامتياز وأصبحوا يُقاتلون بعضهم البعض، ويخشى كونفوشيوس، إن هم استمروا في ذلك، أن ينتشر العنف داخل المجتمع نفسه[٦٨] إنّ الحملات التأديبية ضدّ البرابرة والغزاة والمتمرّدين أمرٌ ضروري، لأنّ مهمة الحكومة الرئيسة هي الحفاظ على النظام[٦٩] ولهذا كان يرى كونفوشيوس أن العنف البنيوي في المجتمع أمر ضروري. كان يتحدث دوماً عن الطبقات الدنيا باهتمام صادق ويحثّ الحكّام على الاستجابة لحاجاتهم ومعاملتهم باحترام بدلاً من السيطرة عليهم بالقوة والخوف، ولكنه كان يعرف بأنهم لو لم يُعاقبوا على انتهاكاتهم،

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص٥٧ ـ ٥٨، و
Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions* (San Francisco: Harper, 1991), pp. 180-181.

(٦٥) Analects 13.30.

(٦٦) Don J. Wyatt, "Confucian Ethical Action and the Boundaries of Peace and War," in: Andrew R. Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011).

(٦٧) Analects 12.7 (Slingerland translation).

(٦٨) Ibid.

(٦٩) Analects 16.2.

فستنهار الحضارة كلّها[٧٠]

لم يستطع الفيلسوف الكونفوشي منشيوس (Mencius)، والذي ظهر في القرن الرابع قبل الميلاد، أن يرى في الطبقات الدنيا سوى أنّها ولدت لتُحكَم من قبل الطبقة الحاكمة: «هناك من يستخدمون عقولهم، وهناك من يستخدمون عضلاتهم. والقاعدة الأولى: هي أنّ من يستخدمون عقولهم يجب أن يحكموا من يستخدمون عضلاتهم، وعلى الأخيرين أن يساندوا حكّامهم»[٧١] ولا يمكن أن تشارك الطبقات الدنيا في الحكم لأنها تفتقر إلى التعليم («جايو» (Jaio)) الذي يتضمّن في الصين درجة من استعمال القوة: تُظهر رسومات الجايو يداً تستخدم العصا لتؤدّب طفلاً[٧٢] كانت الحرب أيضاً درساً أساسياً للحضارة بحسب منشيوس: «إن نشوب حرب تأديبية هو عملية تصحيح لخطأ»[٧٣] في الواقع، أقنع منشيوس نفسه بأن الجماهير تتوق إلى هذا التصحيح، وتتمنى أن يتم غزو البرابرة قبيلةً قبيلةً من قبل الصينيين[٧٤] لكن غزو الولايات الصينية المتساوية كان ممنوعاً: «تُعلن الحملات العسكرية التأديبية من قبل السلطة ضدّ القبائل المحيطة بالولاية، ويجب ألا تُعلن الحرب ضد الأنداد النبلاء»[٧٥] بقيت الحرب بين الدول المتكافئة تُعتبر غير شرعية ونوعاً من الطغيان. الصين بحاجة ماسّة إلى حكّام حكماء مثل ياو وشين، يمتلكون الكاريزما اللازمة لإحلال السلام العظيم من جديد. يكتب منشيوس: «لم يتأخّر ظهور الملك الحقيقي في يوم من الأيام كما هو الحال الآن، ولم يُعانِ الناس في ظل حكومات مستبدة كما هو الحال الآن» إن كانت القوة العسكرية للدولة ستحكم بالخير، «فإنّ الناس سيبتهجون كما لو أنهم ولدوا من جديد بعد أن كانوا معلّقين على المشانق من أعقابهم»[٧٦]

---

(٧٠) Analects 2.3.

(٧١) *The Book of Mencius* III.A.4, in: *Mencius*, translated by D. C. Lau (London: Penguin Books, 1975).

(٧٢) Xinzhong Yao, *An Introduction to Confucianism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000), p. 28.

(٧٣) Mencius VII.B.4 (Lau translation) (my emphases).

(٧٤) Ibid.

(٧٥) Mencius VII.B.4 (Lau translation), and Wyatt, "Confucian Ethical Action and the Boundaries of Peace and War," pp. 240-244.

(٧٦) Mencius II.A.1 (Lau translation).

على الرغم من قناعتهم بمبدأ المساواة، فإن الكونفوشيين الأرستقراطيين لم يتمكنوا من تجاوز الفرضيات الأساسية للطبقة الحاكمة. نسمع صوت العامة في كتابات موزي (Mozi) (٤٨٠ ـ ٣٩٠). قاد موزي رابطة أخوية مكوّنة من ١٨٠ رجلاً، يرتدون أزياء الفلاحين والحرفيين ويتنقلون من دولة إلى أخرى، ويرشدون الحكام إلى التكتيكات العسكرية الجديدة لحماية مدنهم حين تتعرّض للحصار من قبل الأعداء[٧٧].

كان موزي على الأرجح حِرَفياً، واعتبر أنّ الطقوس الدقيقة التي يمارسها النبلاء إضاعة للوقت والمال. لكنه كان مقتنعاً بأن «الرين» هو الأمل الوحيد للصين، وأكّد خطورة ألا يتجاوز التعاطف السياسي حدود المملكة بدرجةٍ أكبر مما فعله كونفوشيوس. وقد أكّد أنّ: «الآخرين يجب أن يعاملوا كما لو أنهم أنفسنا»، الاهتمام (أي Ai) ينبغي أن «يحتوي الجميع، ولا يستبعد أحداً»[٧٨]، والطريقة الوحيدة لإيقاف الصينيين عن تدمير بعضهم البعض هي بإقناعهم بممارسة «جيان أي» (Jian Ai) (الاهتمام بكل الناس). وبدلاً من أن يهتم كلّ أمير بمملكته الخاصة، كان موزي يحثّ الحكام على أن «يتعاملوا مع الدول الأخرى كما لو أنها دولهم الخاصة»؛ وإذا امتلك الحكام هذا الاهتمام حقّاً، فإنّهم لن يُقدموا على الحرب. في الحقيقة فإنّ الجذر المسبِّب «لجميع مصائب العالم، وللحرمان والكراهية، هو نقص جيان أي»[٧٩].

على خلاف كونفوشيوس، لم يقل موزي أيّ شيء إيجابي عن الحرب، فمن منظور رجل فقير، كانت الحرب أمراً غير منطقي. فالحرب تخرّب المحاصيل، وتقتل الكثير من المدنيين، وتهدر الأسلحة والأحصنة. يزعم الحكّام أن غزو الأراضي الأخرى، يزيد في ثراء الدولة ويجعلها أكثر أمناً، إلا أنّ الحقيقة أنّ نسبة ضئيلة من السكان هي المستفيدة من الحرب، وأنّ

---

(٧٧) Angus Charles Graham, *Later Mohist Logic, Ethics, and Science* (Hong Kong: Chinese University Press, 1978), p. 4, and Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, pp. 116-117.

(٧٨) *The Book of Mozi*, vol. 3, p.16, in: Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, p. 55.

(٧٩) Ibid., vol. 15, pp. 11-15, in: *Mo-Tzu: Basic Writings*, translated and edited by Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1963).

احتلال مدينة صغيرة قد يؤدي إلى كوارث كبيرة قد لا تُبقي أحداً من سكانها حتى يفلح الأرض[٨٠] اعتقد موزي أن السياسة يمكن أن تكون فاضلة فقط إن أغنت الفقراء، ومنعت الموت العبثي وغير المجدي في الحروب، وأسهمت في صلاح النظام العام، إلا أنّ البشر أنانيّون: وسيقبلون جيان أي فقط إن تمّ إقناعهم بحجة دامغة بأن رفاهيتهم تعتمد على رفاهية الوجود الإنساني بأسره، وأن مصالحهم الشخصية مرتبطة بمصالح كلّ الناس، وأن الـ«جيان أي» هو أمر أساس لازدهار حياتهم، وعيشهم في سلام وأمن[٨١] من هنا، كان **كتاب موزي** (*The Book of Mozi*)، يتضمّن أول تدريب على المنطق في تاريخ الصين، والكتاب مكرّس لإثبات أن الحرب ليست هي الخيار الأفضل لتحقيق مصلحة الحاكم. يؤكّد موزي، بكلماته التي ما زال صداها يتردّد إلى اليوم، أن الطريق الوحيد للخروج من دائرة الخراب والتدمير هو «ألا يهتمّ الحكام بأنفسهم ومصالحهم الشخصية فقط»[٨٢]

في الصين القديمة، كان موزي مُبجلاً بدرجة أكبر من كونفوشيوس، لأنه تحدّث بشكل مباشر عن مشاكل عصره العنيف. في القرن الخامس قبل الميلاد، كانت الولايات الصغيرة محاطة بسبع دول محاربة كبيرة ـ جين (Jin)، التي انقسمت إلى ثلاث ممالك هي: هان (Han)، وواي (Wei)، وتشاو (Zhao)؛ تشي (Qi)، وتشين (Qin) وجارتهما شو (Shu) في الغرب؛ وتشوو (Chu) في الجنوب. كانت جيوشهم الهائلة، وأسلحتهم الحديدية، وأقواسهم وسهامهم القاتلة، تُهدد أي دولة لا تمتلك قوّة مكافئة لهم، وتجعلها عرضة للهزيمة[٨٣]، وقد بنى المهندسون على الخطوط الأمامية لتلك الدول، أسواراً وقلاعاً حصينة. وبسبب قوتهم الاقتصادية، امتلكت جيوشهم قوة حربية فتّاكة تعتمد على الأوامر العسكرية الموحّدة، والاستراتيجيات المتطوّرة، والمهارات القتالية العالية. كانت تلك الدول براغماتية بصورة

---

(٨٠) Angus Charles Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle, IL: Open Court, 1989), p. 41.

(٨١) *The Book of Mozi*, vol. 15.

(٨٢) Graham, *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*, p. 250.

(٨٣) Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 56-61.

متوحّشة، ولا وقت لديها للرين أو للطقوس، ولم تكن تترك أي ناجٍ في معاركها؛ إذ يوجه القائد جنوده بهذه الكلمات: «كلّ من يمتلك أي درجةٍ من القوة هو عدوّنا، حتى لو كان رجلاً عجوزاً»[٨٤] على الرغم من ذلك، ومن أرضية براغماتية محضة، فقد وجهتهم خبرتهم القتالية ضدّ الإفراط في العنف والنهب[٨٥]، وكانوا يحرصون في معسكراتهم على ألا يؤذوا المحاصيل الزراعية، باعتبارها المورد الاقتصادي الأهم للدولة[٨٦] لم تعد الحرب «ساحة للتباري في الفضيلة» يحكمها «لي» الذي يكبح العنف، بل أصبحت عملاً، يحكمه المنطق والعقل والحسابات الباردة[٨٧].

بالنسبة إلى موزي ومعاصريه، كان يبدو أنّ الصينيين على وشك تدمير بعضهم البعض، ولكننا بإدراكنا المتأخّر، يمكننا أنّ نرى أنهم في الحقيقة كانوا يتجهون في طريق مؤلم نحو إمبراطورية مركزية ستتمكن من فرض درجة من السلام. وكشفت الحرب المزمنة والمستمرة في فترة الممالك المتحاربة إحدى المعضلات دائمة الحضور في الدول الزراعية، وهي أنّ الأرستقراطيين إن لم يتم ضبطهم، فإنّهم بحكم تنشئتهم القتالية سيطورون معنى للشرف مرتبطاً بالمنافسة العدوانية على الأراضي، والثروة، والممتلكات، والمكانة الاجتماعية، والسلطة. في القرن الخامس قبل الميلاد، بدأت الممالك المتحاربة بإبادة الولايات التقليدية، والقتال ضد بعضها البعض حتى عام ٢٢١ قبل الميلاد حيث بقيت مملكة واحدة فقط. حاكمها المنتصر أصبح الإمبراطور الأوّل للصين.

نجد في هذه المرحلة من تاريخ الصين نمطاً ساحراً يُظهر لنا كم هو خاطئ أن نتخيّل أن مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية ستؤدّي بشكل حتمي إلى العنف. فبدلاً من ذلك، نرى مجموعة من البشر الذين

---

(٨٤) *Zuozhuan* ("The Commentary of Mr. Zuo"), vol. 2, p. 30 (Legge translation).

(٨٥) Ralph D. Sawyer, *The Military Classics of Ancient China* (Boulder, CO: Westview Press, 1993), p. 254.

(٨٦) المصدر نفسه، ص٢٤٣.

(٨٧) المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ١١٨؛ John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 202-208, and Robert L. O'Connell, *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1995); pp. 171-173.

يتشاركون الأساطير والمجالات التأمّلية والأفكار ذاتها، ولكنهم يتحركون في مسارات عملٍ متباينة بشكل جذري. وعلى الرغم من أنّ الدول المتحاربة كانت تتحرّك باتجاه أخلاقيات تقترب من العلمانية الحديثة، فإنّ المفكرين الاستراتيجيين الصينيين كانوا يعتبرون أنفسهم حكماء، ويرون في الحروب نوعاً من النشاط الديني. كان بطلهم هو الإمبراطور الأصفر، وكان هؤلاء المفكرون مقتنعين بأن رسالتهم، مثل الكتاب الذي كشف فنّ الحرب لبطلهم، كانت وحياً من السماء.

اكتشف الملوك الحكماء تصميماً منظّماً للكون يُظهر لهم كيف يمكنهم بدورهم أن ينظّموا المجتمع البشري؛ ويكتشف القائد العسكري بصورة مشابهة نمطاً منظّماً داخل فوضى المعركة يتيح له أن يجد الوسيلة الأفضل ليُحقق النصر. يشرح صن تسو (Sun Tzu)، المعاصر لمنشيوس: «من يمتلك العدد الأكبر من العوامل الاستراتيجية، فإنّ الفوز في صالحه، ومن يمتلك العدد الأقل من العوامل الاستراتيجية، فسيُهزم ومن خلال ملاحظة الحروب بهذه الطريقة، يمكنني أن أعرف سلفاً من سيربح الحرب ومن سيخسرها»[٨٨] يستطيع القائد الجيد أن يهزم عدوّه من دون قتال، وإذا كانت الاحتمالات تقف ضدّه، فإن أفضل سياسة للقائد الجيد هي أن ينتظر حتى يظنّ خصمه أنه ضعيف، فيغترّ بنفسه، مما سيجعله يرتكب خطأً قاتلاً على القائد أن يتعامل مع جنوده باعتبارهم امتداداً لإرادته، وأن يتحكّم بهم كما يتحكّم العقل بالجسد. وحتى لو كان القائد نبيلاً، فعليه أن يعيش بين الفلاحين، والجنود، وأن يشاركهم شقاءهم، ليكون النموذج الذي يحتذونه، وعليه أن يطبّق عقوبات قاسية على جنوده، ليجعلهم يخافونه أكثر من الموت في ساحة المعركة، فالاستراتيجية الحربية الجيدة، قد تجعله يضع جنوده في خطر الموت، بحيث لا يكون أمامهم خيار إلا القتال للخروج من الخطر[٨٩] على الجندي ألا يمتلك عقلاً مستقلاً، بل عليه أن يكون تابعاً

(٨٨) "The Book of Master Sun (Sunzi)," in: Sun Tzu, *The Art of War: Complete Texts and Commentaries,* translated by Thomas Cleary (Boston, MA; London: Shambhala Publications, 1988), p. 56.

[وقد تُرجم الكتاب إلى العربية عدّة ترجمات، انظر على سبيل المثال: سون أتزو، **فنّ الحرب**، تقديم وتعليق أحمد ناصيف (دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩)].

(٨٩) Ibid., chap. 3.

مطيعاً لإرادة القائد، كما تخضع المرأة للرجّل. «تأنّث» الحروب مع صن تسو، فقد يكون الضعف الأنثوي أكثر فعالية من الشراسة الرجولية: فالجيش الأفضل مثل الماء، ضعيف ولكنه يمتلك طاقة تدميرية هائلة[٩٠]

«الحرب هي طريقة (داو) الخداع» هكذا يقول صن تسو. والحرب هي لعبة هدفها خداع العدو:

«عندما تكون قادراً، أظهر عجزك

وعندما تكون مستعداً، أظهر العكس

عندما تكون قريباً، أظهر أنك بعيد

وعندما تكون بعيداً أظهر أنك قريب

عندما يبحث خصمك عن نقطة تفوقه عليك، استدرجه

عندما يكون مشتتاً وفي حالة فوضى، هاجمه

عندما يكون خصمك متمكّناً، استعدّ لمواجهته

وعندما يكون قوياً، تجنب مواجهته

هاجمه حيث يكون غير مستعد

واظهر من حيث لا يتوقّع»[٩١]

كان صن تسو يعرف أن سكان المدن سينظرون بريبة إلى هذه الأخلاق الحربية، غير أنّ الدول لا يمكن أن تستمر من دون جيوشها[٩٢] على الجيش إذاً أن يكون بعيداً عن التيار العام في المجتمع، وأن يخضع لقوانينه الخاصة، لأنّ طريقة عمله هي «الخارج عن المألوف/ الاستثنائي («كي» (Qi))، المخالف للبدهي، أن يقوم بما هو غير طبيعي. هذه الطريقة في العمل مأساوية في جميع شؤون الدولة[٩٣]، ولكن إن أتقن القائد كيفية استغلال

---

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) "The Book of Master Sun (Sunzi)," chap. 1, in: De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, p. 217.

(٩٢) Ibid. (Cleary translation).

(٩٣) المصدر نفسه، ص٨٦.

الـ«كي»، فإنه سيتمكن من تحقيق حكمة شبيهة بطريقة مملكة السماء:

«هكذا، إن امتلك أحدٌ القدرة على التعامل مع «الاستثنائي»، فإنه يصبح غير محدود، كالسماء أو الأرض، ولا ينفد كالنهر الأصفر، أو كالمحيط. النهاية، ثم البداية من جديد، مثل الشمس والقمر، الموت ثم الولادة من جديد، مثل الفصول الأربعة»[٩٤]

كانت المعضلة التي واجهتها الدول، حتى المعتدلة منها، أنها مُجبرة على أن تحافظ على مؤسسة تقوم على الخداع والعنف في قلبها

لم تكن مذهب أو فكرة «الاستثنائي/الخارج عن المألوف» جديدة بل كانت منتشرة بين العامة، خصوصاً في الطبقات الدنيا، وربما تعود إلى العصر الحجري الحديث. وللفكرة علاقة وثيقة بالمدرسة الصوفية التي تُدعى الـ«طاوية» (Taoism)، والتي كانت مشهورة بين الجماهير أكثر مما هي معروفة لدى النخبة[٩٥] عارضت الطاوية كلّ أشكال الحكم، وكانت مقتنعة بأنّ الحكّام حين يتدخّلون في حياة الناس فإنهم دوماً يزيدون الأمور سوءاً، وهو موقف وخيار استراتيجي يفضّل «عدم فعل شيء»، ويمتنع عن التسرّع في الفعل. كان رأي الراهب جوانجزي (Zhuangzi) (٣٦٩ ـ ٢٨٦ ق.م) أنّ إجبار البشر على إطاعة قوانين صنعها الإنسان، وإجبارهم على ممارسة طقوس غير طبيعية هو عمل فاسد. ومن الأفضل «عدم فعل شيء» وأن نمارس «فعل اللافعل» («وو وي» (wuwei)). هذه الحالة عميقة داخلنا، في مستوى يقبع أسفل قوتنا العقلية، وبهذا ربما نجد الطريقة (داو) التي تكون بها الأشياء على حقيقتها[٩٦]

في الغرب، نميل إلى قراءة كتاب **تاو تي تشينغ** *Tao Te Ching* أو *Doadejing* (والذي يعني: الطريق إلى الفضيلة) الذي كُتب في منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، على أنّه نصّ مقدّس يتعلّق بالروحانية الفردية، غير أنّه

---

(٩٤) Ibid., p. 5 (De Bary and Bloom translation).

(٩٥) Fairbank and Goldman, *China: A New History*, pp. 53-54.

(٩٦) Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, p. 172; Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp. 215-236, and Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, pp. 104-117.

في الحقيقة كتاب عن أصول الحكم، كُتب إلى أحد الأمراء في الولايات المهددة بالغزو[٩٧] استعار مؤلِّفه المجهول اسم لاو تسو (Lao-Tzu)؛ والذي يعني «المعلّم القديم». وتنص تعاليم الكتاب على أن الحكام يتوجب عليهم اتّباع طريقة مملكة السماء، والتي لا تتدخّل في طرق (داو) الرجال؛ وإذا ترك الحكّام سياساتهم المتدخّلة، فإنّ القوة («دي» (De)) الملكية، ستنبعث بشكل تلقائي: «إن توقّفتَ عن الرغبة بالمزيد وعن الرغبة في البقاء في الحكم، فإن الإمبراطورية ستكون في سلام من تلقاء نفسها»[٩٨] على الملك الطاوي أن يمارس تقنيات التأمّل ليُفرغ رأسه من الانشغال في التنظير والتخطيط، ليصبح «فارغاً» و«ساكناً». وعندها فإن طريقة (داو) مملكة السماء ستعمل من خلاله، «ولن يتعرّض لأي خطر لآخر يوم من أيام الحاكم»[٩٩] قدّم لاو تسو للولايات المحاصرة حيلة استراتيجية للبقاء، فرجال الدولة عادة ما يسعون للتورّط في أفعال مضطربة بشكل محموم ليُظهروا قوّتهم، بينما ينبغي لهم أن يقوموا بالعكس تماماً فبدلاً من التهيؤ للعدوان والعنف، عليهم أن يُظهروا أنفسهم على أنهم ضعفاء وصغار. استعمل لاو تسو، مثل المفكرين الحربيين، التشبيه بالماء، الذي يبدو وكأنه «خاضع وضعيف»، ولكنه يمكن أن يكون «قوياً ومدمّراً»[١٠٠] ينبغي للحاكم الطاوي أن يهجر تأكيد الذات الذكوري، ويتبنى نعومة «الأنثى الغامضة» (Mysterious Female)[١٠١] ما يصعد إلى الأعلى لا بدّ من أن يهبط إلى الأسفل، لذلك فعندما تقوّي عدوّك بأن تُظهر له الخضوع، فإنك، في الواقع، تسرّع في سقوطه. وافق لاو تسو على الاستراتيجية القائلة بأن الحرب ينبغي أن تكون الخيار الأخير «الأسلحة

---

(٩٧) Graham, Ibid., pp. 170-213; Schwartz, Ibid., pp. 186-215, and Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism,* translated by Roger Greaves (Stanford, CA: Stanford University Press, 1969), pp. 93-103.

(٩٨) *Dao De Jing* 37, i *Lao Tzu: Tao Te Ching,* translated by D. C. Lau (London: Penguin, 1963).

يمكن الإطلاع على النصّ العربي للتاو تي تشينغ، انظر لاو تسو، **كتاب التاو تي ـ تشينغ**، ترجمة فراس سواح (دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨).

(٩٩) Ibid., 16 (Lau translation).

(١٠٠) Ibid., 76 (Lau translation).

(١٠١) Ibid., 6 (Lau translation).

أدوات مشؤومة»، وحاجج بأن الملوك الحكماء استعملوا الأسلحة فقط عندما لم يكن ثمة خيار آخر[(١٠٢)]

«القائد الجيد ليس محارباً

المحارب الجيّد ليس مندفعاً أو طائشاً

الغازي الأفضل للعدو، هو من لا يبدأ الهجوم»[(١٠٣)]

ينبغي للقائد الحكيم ألا يثأر لأي عمل وحشي يقوم به العدو، لأنّ هذا ببساطة سيجرّ عليه هجوماً آخر. وبممارسة الـ«وو وي» فإنه سيحصل في المقابل على قوة مملكة السماء: «لأنه لم يُخاصم أحداً أو ينافسه، فلا يوجد في العالم من يُخاصمه أو ينافسه في المقابل»[(١٠٤)]

مع الأسف، لم تكن هذه هي الحال، فالمنتصر في الحروب الطويلة بين الممالك المتحاربة، لم يكن طاوياً، بل كان حاكم تشين الذي انتصر لأنه، ببساطة، كان يمتلك الكمّ الأكبر من الأراضي والمقاتلين والموارد. وبدلاً من أن يعتمد على الطقوس المقدّسة، كما كانت تفعل الدول الصينية السابقة، طوّر التشين أيديولوجية عسكرية تستند فقط إلى الواقع الاقتصادي للحرب والزراعة، والتي اعتمدت على الفلسفة الجديدة فاجيا (Fajia) (مدرسة القانون)، أو: «الالتزام بالقانون (Ligalism)»[(١٠٥)] لم تكن «فا» (Fa) تعني «القانون» بالمعنى الحديث، بل كانت تحمل دلالة معيارية، مثل مربّع النجار الذي يشكّل المواد الخام على نمطه[(١٠٦)] لقد كانت مدرسة الالتزام بالقانون، والتي قام الحاكم شانغ (٣٩٠ ـ ٣٣٨ ق.م) بإصلاحها، هي ما جعل تشين تتفوّق على منافسيها[(١٠٧)] آمن شانغ بأن البشر يجب أن يُجبروا عبر العقوبات القاسية على الخضوع لدورهم الثانوي والتابع في الدولة

---

(١٠٢) Ibid., 31 (Kaltenmark translation).

(١٠٣) Ibid., 68 (Kaltenmark translation).

(١٠٤) Ibid., 22, in: De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600.*

(١٠٥) *Shang Jun Shu,* in: Lewis, *Sanctioned Violence in Early China,* p. 64.

(١٠٦) Schwartz, *The World of Thought in Ancient China,* pp. 321-323.

(١٠٧) Lewis, Ibid., pp. 61-65.

المصممة فقط لزيادة قوّة الحاكم[١٠٨] لقد قام بإزالة طبقة الأرستقراطيين، واستبدل بها إداريين، انتقاهم بعناية، يعتمدون بشكل مطلق على الملك. كانت الدولة مقسّمة إلى إحدى وثلاثين مقاطعة، يحكمُ كلّاً منها والٍ يرسل تقاريره إلى العاصمة باستمرار، ويجنّد الجنود من مقاطعته لجيش الدولة. ولزيادة الإنتاج والمبادرة الحرّة، كان يتم تشجيع المزارعين على شراء الأراضي التي يزرعونها، وأصبحت نبالة الجونزي أمراً بلا معنى: فالشرف يُكتسب في ساحة المعركة عبر القتال، وكلّ من يقود وحدة عسكرية منتصرة كان يُعطى الأراضي والبيوت والعبيد.

يمكن القول إنّ التشين طوّروا أول أيديولوجيا علمانية للدولة، غير أنّ شانغ لم يقم بفصل الدين عن السياسة لأن الدين عنيف بطبيعته، بل لأنّ الدين كان إنسانياً بشكلٍ غير عملي ومستحيل التطبيق، فالشعور الديني يمكن أن يجعل الحاكم أليفاً ومعتدلاً، بشكل لا يناسب مصالح الدولة. يؤكّد شانغ: «أن الدولة التي تجعل الصالحين يحكمون الأشرار الفاسدين هي دولة مصابة بانعدام النظام، ولا يمكن أن تستمر. بينما تنعم الدولة، التي تستخدم الأشرار الفاسدين لحكم الصالحين، بالسلام دوماً وتزداد قوة»[١٠٩]، وبدلاً من اتباع القاعدة الذهبية، كان على القائد العسكري أن لا يُلحق بخصمه ما لا يتمنى أن يحدث لقواته[١١٠] وليس مُفاجئاً أن نجاح تشين كان ورطةً كبيرةً للكونفوشيين. كان زونزي (Xunzi) (٣١٠ ـ ٢١٩ ق.م) على سبيل المثال، يؤمن بأنّ الحاكم الذي يحكم بـالـ«رين» سيكون قوة لا تقهر، وستغيّر شفقته وجه العالم، وهذا الحاكم سيحمل سلاحه فقط لـ:

«يضع حدّاً للعنف ويوقف الأذى، وليس لينافس الآخرين على الغنائم، ولذلك فعندما يعسكر جنود الحاكم الخيّر، فإنّهم يقودون باحترام إلهي؛

---

(١٠٨) Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, pp. 207-276; Schwartz, Ibid., pp. 321-343; Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, pp. 155-165, and Julia Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge Studies in Religious Traditions (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), pp. 236-241.

(١٠٩) *Shang Jun Shu*, in: Mark Elvin, "Was There a Transcendental Breakthrough in China?," in: S. N. Eisenstadt, *Origins and Diversity of the Axial Civilizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), p. 352.

(١١٠) *Shang Jun Shu*, in: Graham, *Disputers of the Tao*, p. 290.

وحيثما يمرّون فإنّهم يحوّلون الناس إلى الخير»[١١١]

إلا أنّ تلميذه «لي سي» (Li Si) تهكّم على أستاذه: كانت تشين القوة الأكبر في الصين لأنها تمتلك الجيش الأقوى والاقتصاد الأقوى؛ إنها لا تدين بانتصارها إلى الـ«رين»، بل إلى انتهازيتها ووصوليتها[١١٢] وفي أثناء زيارة زونزي إلى تشين، قال له الملك جاو بصراحة: «الـ «رو» الكونفوشي لا فائدة منه في إدارة الدولة»[١١٣] بعد تلك الحادثة بمدّة قصيرة، سيطرت تشين على دولة تشاو التي ينحدر منها زونزي، وعلى الرغم من أنّ ملكها استسلم، فإن قوات تشين دفنت ٤٠٠ ألف جندي وهم أحياء. كيف يمكن لأي جونزي أن يكبح تأثير نظام حكم كهذا؟ هاجر «لي سي»، تلميذ زونزي، إلى تشين، وأصبح رئيس وزرائها، والعقل المدبّر الذي خطط لحملاتها العسكرية التي أدت إلى انتصارها النهائي وتأسيس الإمبراطورية الصينية في عام ٢٢١ ق.م.

للمفارقة، فإن مدرسة الالتزام بالقانون كانت تتحرك في المساحة نفسها من الأفكار وتتحدث باللغة ذاتها التي يتحدّث بها الطاويّون. فهم أيضاً كانوا مؤمنين بأنّ الملك يجب ألا يفعل شيئاً (وو وي) وألا يتدخّل في طريقة (داو) القانون، الذي يجب أن يتحرّك بقوته الداخلية الآلية. سيُعاني الناس إن تغيّر القانون باستمرار بحسب «هان فاي زي» (Han Feizi) (أحد أعلام مدرسة الالتزام بالقانون) (٢٨٠ ـ ٢٣٣ ق.م)، ولذلك فإنّ الحاكم المتنوّر في رأيهم «ينتظر في حالة من السكون من دون حركة وفي حالة من الفراغ. ويترك المهام تُحلّ من تلقاء نفسها»[١١٤] لا يحتاج الحاكم إلى الأخلاق أو المعرفة، ولكنه ببساطة المحرّك الرئيس، الذي يبقى ساكناً ويدع وزراءه ورعيّته يتحرّكون:

«يمتلك الشجاعة لكنه لا يستعملها في الغضب

يُقصي من وزرائه كل محبّ للحرب

---

(١١١) *Shang Jun Shu* 15.72, i *Mo-Tzu: Basic Writings*, translated and edited by Burton Watson.

(١١٢) Ibid.

(١١٣) *The Book of Xunzi*, 10, in: Graham, Ibid., p. 238.

(١١٤) *Han Feizi*, 5 (Watson translation).

بالعمل من دون معرفة، يمتلك البصيرة

بالعمل من دون جدارة، يحصد النتائج التي يريد

بالعمل من دون شجاعة، يحقق القوّة»[(١١٥)]

ولكن كان هناك، بلا شك، اختلاف كامل بين الفريقين، فقد استنكر الطاويّون على الحاكم الذي يجبر رعاياه على اتباع القانون (فا) غير الطبيعي؛ فقد مارس الملوك الحكماء التأمّل لتحقيق «نكران الذات» وليس للحصول على النتائج[(١١٦)]، غير أن الأفكار والتصوّرات ذاتها غذّت تفكير علماء السياسة والاستراتيجيين العسكريين والصوفيين. يمكن أن يمتلك البشر الأفكار ذاتها ثم يتصرّفون بطرق مختلفة بناء عليها اعتقد الاستراتيجيون العسكريون أن كتاباتهم البراغماتية الوحشية جاءتهم عن طريق الوحي الإلهي، وقدّم المتأمّلون كذلك نصائح استراتيجية عديدة للملوك. حتى الكونفوشيون أصبحوا جزءاً من هذه الأفكار: اعتقد زونزي بأن الطريقة (داو) قد تُستوعب فقط من عقل «فارغ وموحَّد وساكن»[(١١٧)]

ارتاح كثيرٌ من الناس حين انتصرت تشين، ووضعت حداً للصراع اللانهائي، وتمنوا أن تحافظ الإمبراطورية الجديدة على السلام، ولكنهم صُدموا عندما قُدِّم لهم القانون الإمبراطوري. فعملاً بنصيحة رئيس الوزراء «لي سي»، أصبح أوّل إمبراطور، حاكماً مطلقاً تم نقل ١٢٠ ألف عائلة من أرستقراطيي دولة تشو (Zhou)، نقلاً إجبارياً إلى العاصمة ومصادرة أسلحتهم. كما قام الإمبرطور بتقسيم الأراضي الواسعة إلى ٣٦ قيادة إدارية، يترأس كل واحدة منها مسؤول إداري مدني، وقائد عسكري، ومشرف؛ قُسّمت كل قيادة إدارية منها إلى مقاطعات تُحكم من قبل ولاة، وجميعهم يرسلون تقاريرهم مباشرة إلى الحكومة المركزية[(١١٨)] استُبدِل بالطقوس

---

(١١٥) المصدر نفسه.

(١١٦) Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, p. 171.

(١١٧) *Xunzi*, vol. 21, pp. 34-38, in: *Xunzi: Basic Writings*, translated by Burton Watson (New York: Columbia University Press, 2003).

(١١٨) Fairbank and Goldman, *China: A New History*, p. 56, and Derk Bodde, "Feudalism in China," in: Rushton Coulbourn, ed., *Feudalism in History* (Hamden, CT: Archon Books, 1965), p. 69.

القديمة التي كانت تقدّم ملك تشو باعتباره رأس عائلة من السادة الإقطاعيين، طقس يركّز على الإمبراطور وحده[١١٩] عندما انتقد مؤرخ البلاط هذا الابتكار، أخبر لي سي الإمبراطور أنه لا يمكن أن يتسامح مع هكذا أيديولوجية انقسامية: لا بد من أن تُلغى كل مدرسة تعارض برنامج «الالتزام بالقانون»، وأن تُحرق كتاباتها علناً[١٢٠] حُرق عدد هائل من الكتب، وتم إعدام ٤٦٠ معلّماً حدثت واحدة من أوائل محاكم التفتيش في التاريخ تحت حكم دولة علمانية أوليّة.

كان زونزي مقتنعاً أن تشين لن تتمكّن من حكم الصين لأنّ أساليبها شديدة القسوة ستنفر الناس منها وقد ثبت أنه كان على حقّ عندما اندلعت ثورة كبيرة عقب وفاة الإمبراطور الأوّل عام ٢١٠ ق.م. بعد ثلاث سنوات من الفوضى، أنشأ ليو بانغ (Liu Bang)، أحد الولاة المحليين، سلالة هان الحاكمة. كان رئيس الاستراتيجيات العسكرية لديه هو «تشانغ ليانغ» (Zhang Liang)، الذي درس الطقوس الكونفوشية في شبابه، والذي يجسّد النموذج المثالي للـ«هان». ويُقال إنّ «كتاب الحروب» قد كُشف له بعد أن تعامل باحترام نموذجي مع أحد الرجال المسنين، وعلى الرغم من أنّه لم يكن يمتلك أية خبرة عسكرية، فإنّه قاد بانغ إلى النصر. لم يكن تشانغ رجلاً مولعاً بالقتال؛ لقد كان محارباً طاوياً «ولم يكن مولعاً بالحروب»، أصيب لاحقاً بالمرض، وأصبح عاجزاً عن قيادة الجيش في المعارك. لقد عامل الناس بتواضع، وكان يُمارس التأمّل الطاوي، والتحكم بالنفس، زاهداً وقانعاً بأكل الحبوب فقط، وقرر لاحقاً أن يعتزل السياسة ويقضي حياته في التأمّل[١٢١]

تعلّم الـ«هان» من أخطاء الـ«تشين»، إلا أنّ بانغ أراد أن يُحافظ على الدولة المركزية، وكان يعرف أن الإمبراطورية بحاجة إلى واقعية مدرسة «الالتزام بالقانون» لأنّ الدولة لا يمكن أن تحكم من دون الإكراه، ومن دون التهديد باستعمال العنف، يروي مؤرّخ سلالة هان سيما تشيان أن «الأسلحة هي الوسيلة التي يستعملها الحكماء لتجعل الأقوياء والمتوحّشين مطيعين، وهي ما يجلب الاستقرار في أوقات الفوضى» ويُضيف:

---

(١١٩) Sima Qian, *Records of the Grand Historian*, 6.239.

(١٢٠) Ibid., 6.87.

(١٢١) Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, pp. 99-101.

«لا يمكن أن تنبذ التعليمات والعقوبات البدنية في المنزل، ولا يمكن أن تُوقف العقوبات تحت مملكة السماء. ببساطة، بعض من يستعملون الأسلحة بارعون، وبعضهم غير بارعين، بعضهم ينسجمون مع مملكة السماء، وبعضهم يقفون خصوماً لها»(١٢٢)

غير أنّ بانغ كان يعرف أن الدولة بحاجة إلى أيديولوجيا أكثر إلهاماً، وكان الحلّ الذي قدّمه هو التوفيق بين «الالتزام بالقانون» وبين «الطاويّة»(١٢٣)، كان الناس الذين عانوا من محاكم التفتيش التي قامت بها تشين، يتوقون إلى حكومة منفتحة الذهن، و«فارغة». استمر أباطرة هان في التحكّم المطلق في جميع القيادات التابعة لهم، غير أنّهم امتنعوا عن التدخّل الاعتباطي في شؤونها؛ كان هناك قانون جزائي صارم، ولكن لم تكن هناك عقوبات بالغة القسوة.

كان الراعي لنظام الحكم الجديد هو الإمبراطور الأصفر، وكان كل الأباطرة يحتاجون إلى مسارح ومهرجانات، وكانت الطقوس التي أقامتها الـ«هان» منعطفاً لنظام الطقوس المعقّد الذي أقامته شانغ القديمة، والذي يتكوّن من الأضاحي، والصيد، والحرب(١٢٤) كان الإمبراطور في الخريف، فصل الحملات الحربية، يُقيم احتفالات للصيد في الحدائق الملكيّة التي تزخر بأنواع الحيوانات كافة، ثم تُقدّم اللحوم قرابين للمعبد. ثم يقام بعد عدّة أسابيع، استعراض عسكري في العاصمة لإظهار مهارات قوات النخبة وللحفاظ على الكفاءة العسكرية لدى العوام الذين يُجنّدون لمصلحة الجيش الإمبراطوري. وتكون هناك، في نهاية الشتاء، مسابقة للصيد في الحدائق الملكيّة. صُممت هذه الطقوس لإبهار كبار الشخصيات التي تزور العاصمة، وكانت جميع الطقوس تستحضر الإمبراطور الأصفر وجيشه المكوّن من الحيوانات، كان البشر والحيوانات يتقاتلون كأنداد، كما كان يحصل في بداية التاريخ قبل أن يفصل الملوك الحكماء بين البشر والحيوانات. وكانت

---

(١٢٢) Sima Qian, *Records of the Grand Historian,* in: Ibid., p. 141.

(١٢٣) Schwartz, *The World of Thought in Ancient China,* pp. 237-253.

(١٢٤) Lewis, Ibid., pp. 145-157, and Derk Bodde, *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty,* 206 *B.C. to A.D. 220* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975).

هناك مباريات في كرة القدم حيث يركل اللاعبون الكرة من أحد أطراف الملعب إلى الطرف الآخر، للتعبير عن تغير الين (Yin) واليانغ (Yang)(*) في دائرة فصول السنة. وكما يشرح المؤرّخ ليو شيانغ (Liu Xiang) (٧٧ ـ ٧٦ ق.م): «كان لركل كرة القدم علاقة بالقوة العسكرية، فقد كانت ترمي إلى تدريب المحاربين وتمييز من يمتلكون الموهبة منهم ويُقال بأنها اخترعت من قبل الإمبراطور الأصفر»[١٢٥]، كما فعل الإمبراطور الأصفر من قبل، فإن حكام هان كانوا يستعملون الطقوس الدينية في محاولة لإخراج الوحشية من المعارك كي تصبح أكثر إنسانية.

في بداية حكمه، قام ليو بانغ بتكليف الكونفوشيين المتمسكين بالطقوس «رو» بتصميم احتفالات ومراسم البلاط، وعندما نفذت المراسم للمرة الأولى هتف الإمبراطور: «الآن أدركت قدر النبالة التي يعنيها بأن تكون ابناً لمملكة السماء!»[١٢٦] امتلك الـ«رو» تدريجياً نفوذاً أكبر في البلاط، وكلما خفت أثر صدمة التشين، كان طموح الـ«رو» يزداد لتحقيق المزيد من الإرشاد الأخلاقي الصلب[١٢٧] في عام ١٣٦ قبل الميلاد، اقترح عالم البلاط دونغ تسونغ شو (Dong Zhongshu) (١٧٩ ـ ١٠٤ ق.م) على الإمبراطور «وو» (Wu) (١٤٠ ـ ٨٧ ق.م) أن تصبح الكتب الستة الكلاسيكية للكونفوشيين بمثابة التعاليم الرسمية للدولة، لأن هناك الكثير من المدارس المتنافسة. وافق الإمبراطور على اقتراحه: فالكونفوشية تدعم العائلة، وتركز على التاريخ الثقافي الذي يشكل الهويّة الوطنية؛ كما أن التعليم الرسمي يمكن أن يخلق طبقة من النخبة التي ستعارض الطلبات المستمرة للأرستقراطية

(*) الين واليانغ هما القوّتان المرتبطان بـ«الطاو» في الفلسفة الطاوية، فاليانغ (الذكورة/ النور/ .) والين (الأنوثة، الظلمة/ .) قوتان متناقضتان من حيث المبدأ ولكنهما متحدتان في الجوهر ومتكاملتان، وقد اعتقد الصينيون أن دورتي الين واليانغ هما السبب في دوران الفصول وتشكّل العناصر الأرضية، وقد كانت فلسفة الين/ واليانغ إحدى الركائز الأساسية للعلم الصيني القديم (المترجم).

(١٢٥) Lewis, Ibid., p. 147.

(١٢٦) Sima Qian, *Records of the Grand Historian,* 8.1, in: Fung Yu-lan, *A Short History of Chinese Philosophy,* p. 215.

(١٢٧) Fung Yu-lan, Ibid., pp. 205-216; Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China,* pp. 313-377, and Schwartz, *The World of Thought in Ancient China,* pp. 383-406.

القديمة، غير أن «وو» لم يقع في خطأ الإمبراطور الأوّل نفسه، ففي الإمبراطورية الصينية الجديدة، لن يكون هناك تعصّب مذهبي لطائفة: سيستمر الصينيون بالنظر إلى جميع المدارس على أنها تستحق الاحترام، وهي مدارس تكمّل بعضها البعض. وبغضّ النظر عن التعارض التام بين المدرستين الكبيرتين، فقد أُقيم تحالف بين الكونفوشيين ومدرسة «الالتزام بالقانون»: فالدولة ما زالت بحاجة إلى براغماتية مدرسة «الالتزام بالقانون»، ولكن الـ«رو» سيخففون لاحقاً من استبداد فاجيا

في عام ١٢٤ ق.م، أنشأ «وو» الأكاديمية الإمبراطورية، وكان على جميع الصينيين الذين يعملون في الجهاز الرسمي للدولة أن يتدربوا، لألفي عام على الأيديولوجيا الكونفوشية بالدرجة الأولى، والتي تقدّم الحكّام على أنهم أبناء مملكة السماء وأنهم يحكمون عبر الكاريزما الأخلاقية. أعطى هذا نظامَ الحكم شرعية روحانية، وأصبحت الكونفوشية تبعاً لذلك هي النظام الأخلاقي للإدارات المدنية. ولكن، مثل جميع الممالك الزراعية، فإن الـ«هان» تحكّموا بالإمبراطورية عبر العنف البنيوي والمادي، واستغلوا الفلاحين، وقتلوا المتمرّدين، وغزوا الأراضي المجاورة لهم. اعتمد الأباطرة على الجيش وعلى الأراضي المحتلة حديثاً، حيث قام الولاة بمصادرة الأراضي وطرد أصحابها، ومصادرة ما بين ٥٠ إلى ١٠٠ في المئة من فائض الإنتاج الزراعي من الفلاحين. وكان الإمبراطور، كما في جميع الدول ماقبل الحديثة، يقدّم نفسه كـ«حالة استثناء» عن القانون، وعلى أنه الرجل الوحيد الذي لا يخضع للقوانين. وفي أي وقت، كان بإمكانه أن يحكم بإعدام أي شخص، من دون أن يجرؤ أحد على الاعتراض. كانت مثل هذه الأفعال غير العقلانية والاعتباطية جزءاً أساسياً للحفاظ على هالة من الغموض والسريّة التي يُبقي بها رعاياه في حالة العبودية له[١٢٨]

بينما كان الحاكم والجيش يعيشان على «الاستثنائي والمخالف للمألوف» فإن الكونفوشيين كانوا يعززون المألوف والمتوقّع، والروتينية الأورثوذكسية لـ(«ون» (Wen))، وهو النظام المدني الذي يعتمد على الخير(الرين)، وكانوا يعززون من الثقافة والآراء العقلانية. كانوا يقومون

---

(١٢٨) Fairbank and Goldman, *China: A New History*, pp. 67-71.

بالمهمة التي لا تقدّر بثمن، والتي تتمثّل بإقناع العامة بأن الإمبراطور يعمل لأجل مصالحهم. لم يكن الـ«رو» خدماً ـ أعدم كثيرٌ منهم لأنهم ذكّروا الإمبراطور بأنه يبالغ في استعمال القوة ولا يلتزم بواجبه الأخلاقي ـ إلا أنّ قوتهم كانت محدودة. عندما اعترض دونغ تسونغ شو على أن الإمبراطورية تُسبب معاناة هائلة وبؤساً كبيراً حين تستولي على الأراضي، وبدا أنّ الإمبراطور سيوافقه على اعتراضه، إلا أنّ دونغ كان عليه في النهاية أن يقبل بالتسوية بأن يتم الحدّ والتخفيف من السيطرة على الأراضي[١٢٩] والحقيقة أنه بينما كان الإداريون والبيروقراطيون يناصرون الكونفوشية، فإن الحكام الذين كانوا يحتقرون الكونفوشيين باعتبارهم مثاليين غير عمليين، وكانوا يُفضّلون مدرسة «الالتزام بالقانون»، من وجهة نظرهم كان الملك جاو محقّاً حين قال: «لا فائدة من الـ«رو» في إدارة الدولة».

في عام ٨١ قبل الميلاد، وفي سلسلة من النقاشات حول احتكار الملح والحديد، حاجج أصحاب مدرسة «الالتزام بالقانون» بأن التجارة الحرة غير المقيّدة، والتي يؤيّدها الـ«رو»، غير عملية[١٣٠]، وأن الكونفوشيين ليسوا سوى مجموعة من الفاشلين البائسين:

«انظروا إليهم، يقدّمون إلينا «اللاشيء» ويعتبرونه الأمر الجوهري، يأتون بـ«الفراغ» ويسمّونه الوفرة! يمشون بوقار بعباءاتهم الغليظة وصنادلهم الرخيصة، غارقين في التأمّل وكأنهم قد أضاعوا شيئاً هؤلاء ليسوا رجالاً يمكنهم أن يقوموا بالأفعال العظيمة ويكسبوا المجد والسمعة، إنهم لا يرتقون حتى على جماهير الغوغاء»[١٣١]

حمل الـ«رو» شهادة تأملٍ في مجتمع بديل، ترتبط كلمة «رو» (Ru) إيتمولوجياً(*) بـ ((Ruo) والتي تعني معتدلاً أو متسامحاً) ولكن بعض

(١٢٩) Joseph R. Levenson and Franz Schurman, *China: An Interpretive History: From the Beginnings to the Fall of Han* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1969), p. 94.

(١٣٠) De Bary, *The Trouble with Confucianism*, pp. 48-49.

(١٣١) Yan tie lun 19, in: De Bary and Bloom, eds., *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*, p. 223.

(*) الإيتمولوجيا هي أحد فروع اللسانيات، وتُعنى بدراسة أصل الكلمات وتتبع مسارات تطوّرها التاريخي والمقارنة بين الصيغ والدلالات المختلفة للتمييز بين الأصول والفروع، وقد تُرجمت «الإيتمولوجيا» إلى العربية بـ«التأثيل» أو «التأصيل» (المترجم).

الباحثين الحديثين يحاججون بأنها كانت تعني (الضعفاء) وأنّ أول استعمال لها كان في القرن السادس لوصف الـ«شي» المعلمين الفقراء الذين عاشوا حياة بائسة(١٣٢). كانت الكونفوشية، في الصين الإمبراطورية، سياسة الناس الضعفاء، اقتصادياً ومؤسساتياً(١٣٣). كانوا دوماً يحافظون على الخير الكونفوشي كخيار بديل قائم دوماً، ويجعلونه حاضراً في قلب الحكومة، لكنهم لم يمتلكوا القوة ليحققوا سياستهم فعلاً.

كانت هذه معضلة الكونفوشية، وهي شبيهة بالطريق المسدود الذي واجهه أشوكا في إمبراطورية شبه القارة الهندية. تعتمد الإمبراطورية على القوة والترهيب، لأن الأرستقراطيين والعامة لا بدّ من أن يبقوا تحت المراقبة والسيطرة. وحتى لو رغب الإمبراطور وو بذلك، فإنه لن يتحمّل الحكم بالخير (الرين) بشكل مطلق. نشأت الإمبراطورية الصينية من خلال الحرب، عبر ذبح وإبادة دولة بعد أخرى؛ وقد احتفظت بقوتها عبر التوسّع العسكري الخارجي والاضطهاد الداخلي وعبر تطوير أساطير دينية وطقوس تسبغ القداسة على هذه الترتيبات. هل كان هناك بديل واقعي؟ أظهرت فترة الممالك المتحاربة ما الذي يمكن أن يحدث عندما يتنافس الحكّام، بجيوشهم الضخمة وأسلحتهم الجديدة من دون رحمة، على السيطرة والسلطة، فقد تم تدمير الريف وإرهاب السكان بسبب تلك المنافسة القاسية. وبالتأمّل في هذه الحرب المزمنة، كان منشيوس يتوق إلى ملك يحكم «كلّ ما تحت مملكة السماء» ويجلب السلام إلى السهل العظيم في الصين. الملك، الذي امتلك القوة الكافية لتحقيق ذلك، كان هو الإمبراطور الأوّل.

(١٣٢) Hu Shih, "Confucianism," in: *Encyclopaedia of Social Science* (1930-1935), vol. IV, pp. 198-201, and Ching, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, p. 85.

(١٣٣) De Bary, *The Trouble with Confucianism*, p. 49, and Fairbank and Goldman, *China: A New History*, p. 63.


صفحة فارغة

الفصل الرابع

المعضلة العبرانية

عندما طُرد آدم وحوّاء من جنة عدن، لم يسقطوا في حالة الخطيئة الأصلية كما اعتقد القديس أوغسطين، وإنما في اقتصاد زراعي على الأرجح[1] خُلق الرجل (آدم) من طين يُسقى من ينبوع في جنة عدن. كان آدم وزوجته حرّيْن في التصرف كيفما يشاءان، يعيشان حياة حرّة وهادئة، يزرعان حديقتهما في أوقات فراغهما وينعمان بصحبة إلههما يهوه (Yahweh). ولكن، بسبب معصية واحدة، حكم عليهما يهوه أن يعيشا طيلة حياتيهما في العمل الزراعي الشاق، وقال الرب لآدم:

«لأَنَّكَ سمِعْتَ لِقَوْلِ امْرَأَتِكَ وَأَكَلْتَ مِنَ الشَّجَرَةِ الَّتِي أَوْصَيْتُكَ قَائِلاً: لَا تَأْكُلْ مِنْهَا، مَلْعُونَةٌ الأَرْضُ بِسببِكَ.

بِالتَّعَبِ تَأْكُلُ مِنْهَا كُلَّ أَيَّامِ حَيَاتِكَ.

وَشَوْكًا وَحَسَكًا تُنْبِتُ لَكَ، وَتَأْكُلُ عُشْبَ الْحَقْلِ

بِعَرَقِ وَجْهِكَ تَأْكُلُ خُبْزًا حَتَّى تَعُودَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُخِذْتَ مِنْهَا لأَنَّكَ تُرَابٌ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ»[2]

بعد أن كان آدم سيد التراب أصبح عبداً له. قدّمت التوراة، منذ البداية، صورة تختلف عن النصوص كافة التي درسناها حتى الآن. لم يكن

(١) **الكتاب المقدس،** «سفر التكوين»، الأصحاح ٢، الآية ٧، والأصحاح ٣، الآية ٢٤. ما لم ينص على خلاف ذلك، كل الاقتباسات ـ سواء من الكتاب المقدس والعهد الجديد، هي من:
The Jerusalem Bible **(London: Doubleday; Darton, Longman and Todd, 1966).**

(٢) **الكتاب المقدس،** «سفر التكوين»، الأصحاح ٣، الآيات ١٧ ـ ١٩.

أبطال التوراة أعضاء في نخبة أرستقراطية؛ فقد هبط آدم وحواء إلى العمل بأيديهما في الحقول، وعاشا في كفاف وشقاء في الأرض.

كان لآدم ولدان: قابيل المزارع، وهابيل الراعي، والرعاة هم الأعداء التقليديون للدول الزراعية. قدّم كلاهما قرباناً بإخلاص إلى يهوه، وتقبل يهوه قربان هابيل، ولم يتقبّل قربان قابيل. غضب قابيل، ودبّر مكيدة لأخيه وقتله، وأصبحت أرضه الزراعية حقلاً من الدم الذي يصرخ إلى يهوه طلباً للانتقام، فقال له يهوه: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمِ أَخِيكَ صَارِخٌ إِلَيَّ مِنَ الأَرْضِ. فَالآنَ مَلْعُونٌ أَنْتَ مِنَ الأَرْضِ الَّتِي فَتَحَتْ فَاهَا لِتَقْبَلَ دَمَ أَخِيكَ مِنْ يَدِكَ»[3] ومنذ تلك اللحظة سيطوف قابيل في أرض «نود» طريداً شريداً. منذ البداية، يُدين كتاب العبرانيين المقدّس العنف الكامن في قلب الدولة الزراعية. فقابيل، أوّلُ قاتِلٍ، هو من بنى أول مدينة في العالم، وأحد أحفاده كان توبال العبرانيين الحداد (قابيل)، «الذي أصبح أباً لكل ضارب بآلة من نحاس أو حديد»، والذي صنع الأسلحة[4] بعد الجريمة مباشرة، عندما سأل يهوه قابيل: «أين هابيل أخوك؟» أجاب قابيل: «أحارس أنا لأخي؟»[5] تنكر الحضارة المدنية مسؤوليتها عن جميع البشر وتتجاهل هذه العلاقات، التي هي جزءٌ لا يتجزّأ من الطبيعة الإنسانية.

لم تصل التوراة، الأسفار الخمسة الأُولى في الكتاب المقدّس، إلى صيغتها وشكلها النهائي إلا في القرن الرابع قبل الميلاد. وأصبحت التوراة بالنسبة إلى المؤرّخين، والشعراء، والأنبياء، والكهنة، والمحامين من بني إسرائيل، هي ما تنتظم حوله القصص والسرديات الإسرائيلية، وهي النص الذي يؤسسون به رؤيتهم الكونية. كانوا عبر القرون، يُغيّرون قصص التوراة ويضفون عليها المبالغات، ويضيفون إليها بعض الأحداث ويعيدون تأويل الأحداث لمواجهة تحدٍ معيّن في وقتهم. بدأت القصة قرابة العام ١٧٥٠ قبل الميلاد، عندما أمر يهوه إبراهيم، الجد الأكبر لسلالة بني إسرائيل، أن يهجر المجتمع الزراعي وثقافة بلاد ما بين النهرين ويستقر في أرض كنعان، حيث

---

(٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤، الآيتان ١٠ ـ ١١، و
The Five Books of Moses, translated by Everett Fox (New: York: Schocken Books, 1990).

(٤) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤، الآيات ١٧ ـ ٢٢.

(٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤، الآية ٩.

سيعيش هو وابنه إسحاق، وحفيده يعقوب حياة بسيطة كرعاة للماشية. ووعدهم يهوه أنّ نسلهم يوماً ما سيمتلك هذه الأرض ويصبحون أمّة عظيمة وكثيرة بعدد الرمل على ساحل البحر[٦] غير أن يعقوب وأبناءه الاثني عشر (الذين تفرّعت عنهم أسباط بني إسرائيل) أجبروا بسبب المجاعة على الهجرة من أرض كنعان إلى مصر. ازدهرت أحوالهم في البداية، ولكنّ المصريين استعبدوهم لاحقاً وأصبحوا يرزحون تحت نير الرق حتى قرابة العام ١٢٥٠ ق.م، عندما أخرجهم يهوه من مصر بقيادة موسى. هام بنو إسرائيل، لأربعين سنة بعد ذلك، في صحراء سيناء تائهين قبل أن يصلوا إلى حدود كنعان، حيث مات موسى فقادهم فَتَاهُ يوشع إلى الانتصار في الأرض الموعودة، حيث دمّروا مدن الكنعانيين كلها، وقتلوا سكانها

لا تتوافق السجلات الأركيولوجية مع هذه القصّة، فليس هناك دلائل على الدمار الشامل الذي يصفه سفر يوشع، وليس هناك ما يُشير إلى اجتياح أجنبي لكنعان[٧] لكن القصة لم تُكتب لترضي المؤرّخين الحديثين؛ بل كانت ملحمة وطنية ساعدت بني إسرائيل على تشكيل هوية ثقافية تميّزهم عن الأقوام والأمم المجاورة لهم. يرد ذكر بني إسرائيل للمرة الأولى في الروايات غير التوراتية، في الوقت الذي كانت فيه دولة كنعان الساحلية ما تزال مقاطعة تابعة للإمبراطورية المصرية. وتذكر إحدى المسلّات كلمة «إسرائيل» عام ١٢٠١ ق.م، كأحد المجموعات المتمرّدة التي هزمها جيش الفرعون مرنبتاح في جبال كنعان، حيث تمتدّ سلسلة من القرى المتصلة من الجليل الأدنى في الشمال إلى بئر السبع في الجنوب، ويرى كثير من الباحثين أن سكّان هذه القرى كانوا هم الإسرائيليين الأوائل[٨]

(٦) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآيات ١ ـ ٣.

(٧) Israel Finkelstein and Neil Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts* (New York; London: Touchstone, 2001), pp. 103-107, and William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2001), pp. 110-118.

(٨) George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University, 1973); Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy* (Leiden: Brill, 1985); David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan* (Sheffield, UK: JSOT Press, 1985); James

خلال القرن الثاني عشر قبل الميلاد، تسارعت الأزمة التي كانت تختمر ببطء في حوض البحر الأبيض المتوسّط، وربما كان ذلك ناجماً عن تحوّل في المُناخ. وليس لدينا شواهد عما حدث وأدّى إلى تدمير الإمبراطوريات في تلك المنطقة وتخريب الاقتصاد المحلي، ولكن في عام ١١٣٠ ق.م، كانت الأزمة في كلّ مكان: عاصمة الحيثيين في ميتاني تحوّلت إلى خراب، وتدمّرت موانئ الكنعانيين في أوغاريت ومجدّو وحاصور؛ وتشرّد البشر المنكوبون واليائسون في المنطقة. لقد استغرق الأمر قرناً كاملاً من الزمن حتى تتنازل الإمبراطورية المصرية عن المقاطعات الأجنبية التابعة لها وأجبر الفرعون مرنبتاح في مطلع القرن على القتال بنفسه في المرتفعات، عندما رأى أن الحكام المصريين للمدن ـ الدول الكنعانية لم يعودوا قادرين على السيطرة على الريف، وأنهم يحتاجون إلى تعزيزات حربية من مصر خلال هذه المدّة، سقط عددٌ من الدول ـ المدن، واحدةً تلو الأخرى، بسبب الاضطرابات[٩] ليس هناك ما يشير في السجلات الأركيولوجية على الإطلاق إلى أن هذه المُدن قد دُمّرت من قبل غازٍ واحد.

بعد أن غادر المصريون، ربما نشبت صراعات بين النخبة المدنية والقرى، أو نشبت صراعات بين النبلاء في المدن. لكن، خلال هذه المدة الطويلة من الانحدار، بدأ المستوطنون بالظهور في المرتفعات التي اكتشفها المشرّدون واللاجئون الذين هربوا من فوضى المدن المنهارة. كان الارتحال هو إحدى الطرق التي كان المزارعون يحسّنون بها ظروفهم الزراعية عندما تسوء الأحوال بحثاً عن ظروف أفضل[١٠] وفي أوقات كهذه من الفوضى السياسية، كان لدى مزارعي بني إسرائيل فرصة نادرة للخروج من مدنهم المنهارة وتأسيس مجتمع مستقل، من دون الخوف من انتقام الأرستقراطيين. في ذلك الوقت، كانت الحياة صعبة في المرتفعات، من دون التقنيات

D. Martin, "Israel as a Tribal Society," and H. G. M. Williamson, "The Concept of Israel in Transition," pp. 94-114, in: Ronald E. Clements, ed., *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

(٩) Finkelstein and Asher, Ibid., pp. 89-92.

(١٠) John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, 2nd ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction, 1997), p. 27, and Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism A Comparatiue Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957), pp. 331-332.

الحديثة التي نمتلكها اليوم، وعلى الرغم من ذلك، فيبدو، في بواكير القرن الثاني عشر قبل الميلاد، أن القرى في هذه المرتفعات كانت تضم نحو ٨٠ ألف نسمة.

إن كان هؤلاء المستوطنون هم بني إسرائيل الأوائل، فلا بدّ من أن بعضهم كانوا من سكّان كنعان، على الرغم من أنهم، على الأرجح، قد وصلوا إلى كنعان عبر الهجرة من الجنوب وجلبوا يهوه، إله سيناء، معهم. وربما قدم الآخرون ـ بالأخص سبط يوسف ـ من مصر، ولكن عيش هؤلاء الكنعانيين تحت حكم المصريين في المدن ـ الدول الكنعانية الساحلية في فلسطين ربما جعلهم يشعرون شعوراً حقيقياً أنهم قد خرجوا هم أيضاً من مصر يعترف الكتاب المقدّس بأنّ بني إسرائيل يتشكّلون من أناس متنوعين جَمَعهم ميثاق وعهد(١١) وتشير الملحمة إلى أنّ بني إسرائيل الأوائل اتخذوا قراراً مبدئياً بأن يديروا ظهورهم لظلم الدول الزراعية. كانت بيوتهم في القرى الواقعة في المرتفعات متواضعة ومتشابهة ولم يكن هناك ثمة قصور أو مبانٍ عامة: ويبدو أن هذه القرى كانت تقوم على مجتمع زراعي يعتمد على التنظيم القبلي ليخلق بديلاً اجتماعياً للدولة ومجتمعها المتراتب طبقياً(١٢)

تمت الصياغة الأخيرة للتوراة بعد أن عانى بنو إسرائيل تخريبَ دولتهم على يد نبوخذنصّر في عام ٥٨٧ قبل الميلاد وإبعادهم إلى بابل. وليست الملحمة التوراتية نصاً دينياً فقط، بل مقالة في الفلسفة السياسية أيضاً: كيف يمكن لأمة صغيرة أن تحافظ على حريتها وسلامتها في عالم تحكمه القوى الإمبراطورية القاسية(١٣)؟ عندما تم إبعادهم من المدن ـ الدول الكنعانية ـ

---

(١١) **الكتاب المقدس**: «سفر يشوع»، الأصحاح ٩، الآية ١٥؛ «سفر الخروج»، الأصحاح ٦، الآية ١٥؛ «سفر القضاة»، الأصحاح ١، الآية ١٦، والأصحاح ٤، الآية ١١، و«سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ٢٧، الآية ١٠. انظر أيضاً:

Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1973), pp. 49-50.

(١٢) Cross, Ibid., p. 69, and Peter Machinist, "Distinctiveness in Ancient Israel," in: Mordechai Cogan and Israel Ephal, eds., *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography* (Jerusalem: Magnes, 1991).

(١٣) لقد تمّ بحث هذا الموضوع بشكل مفصّل، انظر

Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012), pp. 103-60.

طوّر بنو إسرائيل أيديولوجيا مقاوِمَة مقاوَمةً مباشرة لعنف الدولة الزراعية؛ يجب على بني إسرائيل ألا يكونوا «أمّة مثل غيرهم من الأمم». أصبح عداء بني إسرائيل للكنعانيين، بسبب ذلك، دينياً بقدر ما هو سياسي[١٤] ابتكر المستوطنون قوانين كي يضمنوا عدم الاستيلاء على أراضيهم من قبل الأرستقراطيين، وذلك عن طريق حيازة الأرض من قبل العائلات الممتدة؛ وابتكروا قوانين تجعل توفير القروض بلا فوائد للإسرائيليين المحتاجين أمراً إلزامياً؛ وتجعل دفع الأجور فورياً؛ وتجعل العبودية محدودة ومقيّدة، ووضعوا أحكاماً خاصة للأيتام، والأرامل، والأجانب الغرباء[١٥].

لاحقاً، سيقوم كلّ من اليهود والمسيحيين والمسلمين بالتعامل مع الإله التوراتي باعتباره رمزاً للإله المفارق بصورةٍ مطلقة، فيما يشبه النيرفانا أو البراهمان[١٦] يبرز يهوه في التوراة كإله حرب، مثل إندرا أو مردوخ، ولكن مع فارق مهم. فيهوه مثل إندرا، حارب قوى الفوضى ليجلب النظام إلى الكون، خصيصاً وحش البحر الذي يُدعى «لوياثان»[١٧]، غير أنّ يهوه في التوراة حارب الأباطرة الأرضيين ليؤسس شعباً بدلاً من نظام كوني. وعلاوة على ذلك، فإن يهوه خصمٌ عنيد للحضارة الزراعية. تحمل قصة برج بابل نقداً مبطّناً لدولة بابل[١٨]، فهي تحكي أنّ حكام بابل، المأخذوين بوهم السيطرة على العالم، قد عقدوا العزم على أن يعيش جميع البشر في دولة واحدة ذات لغة مشتركة؛ وكانوا مقتنعين أن الزقورة (الهرم الرافدي) التي

---

(١٤) Norman Gottwald, *The Hebrew Bible in Its Social World and in Ours* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 115 and 163.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٦٢، و**الكتاب المقدس**: «سفر اللاويين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ٢٣ ـ ٢٨ و٣٥ ـ ٥٥، و«سفر التثنية»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٩ ـ ٢٢.

(١٦) لقد قمت بشرح هذه العملية، في:

Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam* (London; New York: Ballantine Books, 1993).

(١٧) **الكتاب المقدس**: «سفر المزامير»، المزمور ٧٣، الآيتان ٣ و٨؛ «المزمور ٨٢»، الآية ٨؛ «المزمور ٩٥»، الآية ٣، و«المزمور ٩٦»، الآية ٤ وما يليها؛ «المزمور ٩٧»، الآية ٧؛ «سفر إشعياء»، الأصحاح ٥١، الآية ٩ وما يليها، و«سفر أيوب»، الأصحاح ٢٦، الآية ١٢، والأصحاح ٤٠، الآيات ٢٥ ـ ٣١.

(١٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١١، الآيات ١ ـ ٩.

بنوها ستصل إلى السماء. فغضب يهوه من تكبّر الإمبراطورية، وبلبل بنيانها السياسي[١٩] أمر إبراهيم، بعد الحادث مباشرة، أن يهاجر من أور التي كانت في ذلك الوقت أحد أهم المدن ـ الدول في منطقة ما بين النهرين[٢٠] وأصر يهوه على أن يقوم الآباء الثلاثة ـ إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب ـ باستبدال الحرية والمساواة في حياة الرعاة بهذه الطبقية الظالمة في الحياة المدنية، إلا أن الخطة لم تنجح: فمرة تلو الأخرى، كانت الأرض التي اختارها يهوه للآباء الثلاثة تفشل في دعمهم[٢١]

هذه هي المعضلة العبرانية: أصر يهوه على أن يهجر شعبه الدولة الزراعية، ولكنهم كانوا يجدون دوماً بأنهم عاجزون عن العيش من دونها[٢٢] كان على إبراهيم أن يلجأ مؤقّتاً إلى مصر هرباً من المجاعة[٢٣]، واضطر ابنه إسحاق إلى ترك حياة الرعي وتحوّل إلى الزراعة خلال المجاعة، وأصبح ناجحاً حتى أنه هوجم من قبل الملوك المجاورين له[٢٤] وأخيراً، عندما «اشتدت المجاعة في العالم»، اضطر يعقوب إلى أن يرسل عشرة من أبنائه إلى مصر ليشتروا الحبوب، ليجدوا أخاهم المفقود يوسف في بلاط فرعون[٢٥]

عندما كان يوسف صغيراً ـ وهو الابن المفضّل ليعقوب ـ رأى في المنام رؤيا ترتبط بالاستبداد الزراعي وأخبر إخوته بسذاجة عنها: «فها نحن حازمون حزماً في الحقل، وإذا حزمتي قامت وانتصبت، فاحتاطت حزمكم وسجدت لحزمتي»[٢٦]، فغضب إخوته وتمتموا في غضب: «ألعلك تملك

---

(١٩) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١١، الآية ٩.

(٢٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآيات ١ ـ ٣. يخبر يهوه إبراهيم أنه أخرجه من حاران في العراق الحديثة؛ أبو إبراهيم، تارح (آزر) كان قد غادر أور ولكنه لم يصل أبعد من حاران. وفي موضع آخر يقول يهوه أن نداءه قديم لإبراهيم، وأنه هو من أخرجه من أور، وقال لإبراهيم: «أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين» (التكوين، الأصحاح ١٥، الآية ٧).

(٢١) Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, p. 121.

(٢٢) المصدر نفسه، ص١٢٢ ـ ١٢٦.

(٢٣) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآية ١٠.

(٢٤) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٢٦، الآيات ١٦ ـ ٢٢، والأصحاح ٣٦، الآيات ٦ ـ ٨.

(٢٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤١، الآية ٥٧، والأصحاح ٤٢، الآية ٣.

(٢٦) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٧، الآيات ٥ ـ ٧.

علينا ملكاً أم تتسلّط علينا تسلّطاً؟»[٢٧] مثل هذا التصوّر عن حكم الفرد المطلق ينتهك كل شيء تقوم عليه العائلة، فأخذ يعقوب الفتى وسأله: «هل نأتي أنا وأمك وإخوتك ولنسجد لك إلى الأرض؟»[٢٨] غير أن يعقوب استمر في تدليل يوسف، حتى أخذه إخوته وباعوه عبداً في مصر، وأخبروا أباه أن الذئب قد أكله. بعد هذه البداية المروّعة والصادمة، تخلّى يوسف، المزارع بطبيعته، عن حياة الرعي وأخلاقياتها، واندمج في الحياة الأرستقراطية وحقق فيها نجاحاً مذهلاً ووجد عملاً في بلاط فرعون، وتزوّج من امرأة مصرية وسمّى ابنه الأوّل منسى - أي «الذي جعلني أنسى» - ويقصد «لأن الله أنساني كلّ بيت أبي»[٢٩] أنقذ يوسف، بكونه وزيراً في مصر، البلد من المجاعة: فقد تنبّه من رؤيا في المنام، إلى اقتراب قدوم آفة زراعية، فقام بمصادرة المحصول الزراعي لمدّة سبع سنوات، وكان يرسل نِسَباً محدودة إلى المدن ويخزّن الفائض، وعندما وصلت المجاعة إلى مصر، كان لديه مخزون كافٍ من الحبوب[٣٠] ولكن يوسف حوّل مصر إلى بيت للعبودية أيضاً، لأن المصريين، الذين لم يعودوا يمتلكون المزيد من العقارات والأملاك لمبادلتها بالقمح والحبوب، أصبحوا يبادلون الحبوب بعبوديتهم[٣١] أنقذ يوسف حياة عائلته عندما أجبرهم الجوع على اللجوء إلى مصر، ولكنهم خسروا حريّتهم هم أيضاً، لأن الفرعون سيمنعهم من مغادرة مصر مرة أخرى[٣٢]

يشعر قارئ التوراة أحياناً بالاستغراب تجاه أخلاق آباء بني إسرائيل، فلا أحد منهم مثّل شخصية تستحق الاحترام: باع إبراهيم زوجته لفرعون كي

(٢٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٧، الآية ٨، و
The Five Books of Moses (Fox translation).

(٢٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٧، الآية ١٠، و
The Five Books of Moses (Fox translation).

(٢٩) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤١، الآية ٥١، و
The Five Books of Moses (Fox translation).

(٣٠) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤١، الآيتان ٤٨ - ٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤٧، الآيات ١٣ - ١٤ و٢٠ - ٢١.

(٣٢) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٥٠، الآيات ٤ - ٩. بعد وفاة يعقوب، سُمح لإخوته أن يحملوا جثّته إلى أرض كنعان، مصحوبة بحاشية من العرابات والفرسان، بينما بقي أبناؤهم وممتلكاتهم رهائن في مصر.

ينفذ بجلده؛ وكان يوسف شخصية متكبّرة ومتمركزة حول ذاتها؛ وكان يعقوب غير مبالٍ بصورة مروّعة عندما اغتُصبت ابنته دينة. غير أن جميع هذه القصص ليست قصصاً حول الأخلاق بالأساس، وعندما نقرؤها باعتبارها فلسفة سياسية، فإن الصورة ستبدو أوضح. كان بنو إسرائيل محكومين بالبقاء في الهامش دوماً، وبالتالي فقد كانوا مُعرّضين للخطر من قبل الدول القوية باستمرار. وعلى الرغم من أنّهم أُمروا بأن ينبذوا الحضارة، إلا أن بقاءهم كان مرهوناً بها ومعتمداً عليها دوماً، وهذا ما جعل آباء بني إسرائيل في موضع حرج ومستحيل دوماً. فبغض النظر عن عيوب إبراهيم المذكورة في القصة التوراتية، فإنه كان نموذجاً أفضل بالمقارنة مع غيره من الملوك المذكورين في القصة، والذين كانوا يتملّكون زوجات الآخرين، ويسرقون آبارهم، ويغتصبون بناتهم من دون أن يُعاقبوا على ذلك[٣٣]. وبينما كان الملوك يصادرون أملاك الآخرين على نحوٍ روتيني، كان إبراهيم يحترم حقوق الملكية للآخرين، حتى أنّه لم يحتفظ بالغنائم التي غنمها في الحملة التي قاتل فيها لتحرير ابن أخيه لوط الذي كان قد اختطف من قبل أربعة ملوك غزاة[٣٤]. وكان عطفه وحسن ضيافته لثلاثة من عابري السبيل سلوكاً يقف على النقيض تماماً من العنف الذي رآه هؤلاء العابرون في مدينة سدوم[٣٥]. عندما أخبر يهوه إبراهيم بأنه يخطط لتدمير سدوم، تضرّع إليه إبراهيم أن يُبقي على المدينة، خوفاً من أن يُراق أي دم بريء[٣٦].

عندما أخبرنا مؤلفو التوراة عن مباركة يعقوب لأبنائه الاثني عشر وهو على فراش الموت، وتنبّئه لهم بمستقبلهم، فإنهم كانوا في الحقيقة يتساءلون عن نوع القائد المناسب والذي يمكنه أن ينشئ مجتمعاً زراعياً قابلاً للتطبيق والاستمرار في هذا العالم القاسي. رفض يعقوب كلّاً من لاوي وسيميون، بسبب تهوّرهما العنيف؛ الأمر الذي يعني أنه يجب عليهما ألا يحكما منطقة

---

(٣٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٢، الآية ١٥؛ الأصحاح ٢٠، الآية ٢؛ الأصحاح ٢٦ الآيتان ١٧ ـ ١٨؛ الأصحاح ١٤، الآيتان ١١ ـ ١٢، والأصحاح ٣٤، الآيتان ١ ـ ٢، و Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 111-113 and 143.

(٣٤) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآيات ٢١ ـ ٢٥.

(٣٥) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٨، الآيات ١ ـ ٨، والأصحاح ١٩، الآيات ١ ـ ٩.

(٣٦) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٨، الآيات ٢٢ ـ ٣٢.

أو مجموعة من السكان أو يقودا جيشاً[٣٧] تنبّأ يعقوب لابنه يهوذا الذي يعترف بأخطائه ويصحّحها، بأنه سيكون حاكماً مثالياً[٣٨]، ولكن، لا يمكن لأي دولة أن تستمر من دون دهاء يوسف، ولذا فعندما تمكن بنو إسرائيل أخيراً من الهرب من مصر إلى الأرض الموعودة، أخذوا عظام يوسف معهم. لاحقاً، كانت هناك حالات تحتاج فيها الأمة الإسرائيلية إلى راديكالية لاوي، لأنه من دون العزم العدواني والحاد لموسى اللاوي (الذي ينحدر من نسل لاوي) لم يكن بنو إسرائيل ليتمكنوا من الخروج من مصر أبداً

يصف سفر الخروج الإمبراطورية الاستعمارية المصرية على أنها مثال صارخ للاضطهاد البنيوي في نظام الدولة، فقد جعل الفرعون حياة بني إسرائيل حياةً لا تُطاق، وأجبرهم على «العمل في صناعة الآجر من الطين، وكل أنواع العمل في الحقول؛ وأكرههم على كل أنواع العمل الشاق»[٣٩] وأوقف تصاعد معدّل ولاداتهم، بل إن فرعون أمر القابلات بأن يقتلن كل أطفال بني إسرائيل الذكور، غير أنّ الوليد موسى نجا من القتل بفضل ابنة فرعون، ونشأ باعتباره أحد الأرستقراطيين المصريين. ذات يوم، قام موسى، الابن الحقيقي للاوي، بدافع من الكراهية الفطرية لاستبداد الدولة، بقتل مصريّ كان يضرب عبداً من بني إسرائيل[٤٠] فكان عليه أن يهرب من البلد، ولم يكن يهوه قد كشف نفسه لموسى الأرستقراطي المصري، ولكنه تحدّث معه للمرة الأولى عندما كان يعمل في رعي الأغنام في مدين[٤١] خلال سفر الخروج، تمكن يهوه من تحرير بني إسرائيل بالطرق الوحشية نفسها التي قد تستعملها أي قوة إمبراطورية، وذلك عبر إرهاب السكان، وقتل أطفالهم وإغراق الجيش المصري بكامله. فَلَقَ يهوه البحر الأحمر إلى قسمين كي يعبره بنو إسرائيل من دون أن تبتل أحذيتهم، كما فعل مردوخ إله

(٣٧) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤٩، الآية ٧.

(٣٨) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ٤٩، الآيات ٨ ـ ١٢، والأصحاح ٤٤، الآيات ١٨ ـ ٣٤.

(٣٩) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ١، الآيتان ١١ و١٤.

(٤٠) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢، الآية ١١.

(٤١) Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 143-144.

الشمس عندما شقّ تيامات، المحيط البدائي، إلى نصفين ليخلق السماء والأرض، ولكن بدلاً من أن ينظّم الكون، كان يهوه يريد أن يجلب أمّة جديدة إلى الوجود، الأمة التي يمكن أن تقدّم بديلاً عن عدوانية الحكم الإمبراطوري.

أخذ يهوه العهد والميثاق من بني إسرائيل عند جبل سيناء. ولا تذكر المصادر التاريخية الأولى من القرن الثامن قبل الميلاد، أنّ الوصايا العشرة قد أُعطيت موسى في تلك الحادثة. بدلاً من ذلك، تُصوّر موسى وشيوخ بني إسرائيل وهم يختبرون تجربة الظهور الإلهي فوق قمّة جبل سيناء، خلال تلك الحادثة «رأوا الرب وأكلوا وشربوا»[٤٢] ربما كان اللوحان الحجريان اللذين أخذهما موسى، الـ«مكتوبيْن بإصبع الله»[٤٣]، تحوي أوامر يهوه ببناء وتجهيز خيمة الشهادة التي ستبقى مع بني إسرائيل في الصحراء[٤٤] أما الوصايا العشرة فربما أُدرجت في القصة لاحقاً من قبل المصلحين في القرن السابع قبل الميلاد، الذين كانوا مسؤولين كما سنرى، عن بعض أكثر الفقرات عنفاً في الكتاب المقدّس العبراني.

بعد وفاة موسى، وقعت على يوشع مهمة فتح الأرض الموعودة. ما يزال «سفر يشوع»، التوراتي يحوي بعض المواد التاريخية القديمة، التي تمّ تنقيحها وتعديلها بشكل جذري من قبل المصلحين الذين أعادوا تأويلها في ضوء رُهابهم من الأجانب ولاهوت الخوف الاستثنائي من الغرباء. لقد صوّروا يشوع وهو يقوم، بأمر من يهوه، بذبح كل سكان كنعان وتدمير مدنهم عن بكرة أبيها لا يعوز هذه الرواية فقط غياب الدلائل الأركيولوجية عن تدمير شامل لحق بالمنطقة، بل إن النص التوراتي نفسه يعترف بأن بني إسرائيل تعايشوا لقرون مع الكنعانيين، وتزاوجوا معهم، ويعترف أيضاً أن مساحات كبيرة من المنطقة بقيت في يد الكنعانيين[٤٥] على أساس تعديلات

---

(٤٢) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٤، الآيات ٩ ـ ١١.

(٤٣) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٣١، الآية ١٨.

(٤٤) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٤، الآية ٩، والأصحاح ٣١، الآية ١٨، و William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004), pp. 121-134.

(٤٥) **الكتاب المقدس**، «سفر القضاة»، الأصحاح ١، والأصحاح ٣، الآيات ١ ـ ٦، و«سفر عزرا»، الأصحاح ٩، الآيات ١ ـ ٢.

المصلحين لنص التوراة، ينبني الادّعاء القائل بأن التوحيد، الإيمان بإله واحد، هو ما جعل من بني إسرائيل بخاصةٍ عرضة لممارسة العنف. ويفترض هذا الادعاء أن إنكار الآلهة الأخرى يؤدّي إلى عدم التسامح، وهو الأمر الذي لم يكن موجوداً في التعددية المتسامحة لدى الوثنيين[٤٦] ولكن بني إسرائيل لم يكونوا موحّدين في ذلك التاريخ، ولم يبدؤوا بالإيمان بإله واحد حتى القرن السادس قبل الميلاد. في الحقيقة، فإنّ كلّاً من الدلائل الأركيولوجية ونصوص التوراة تُشير إلى أن المعتقدات والممارسات الدينية لبني إسرائيل الأوائل لم تكن تختلف إلا بدرجة طفيفة فقط عن جيرانهم الكنعانيين[٤٧] ليس هناك سوى عدد قليل جداً من العبارات التوحيدية التي لا لُبس فيها في التوراة[٤٨] وحتى أوّل الوصايا العشرة، التي صاغها المصلحون، تعترف بوجود آلهة منافسة ليهوه، ولكنها ببساطة تنهى بني إسرائيل عن عبادتهم: «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي»[٤٩]

في بداية قصة الغزو، كان عنف يشوع مرتبطاً بعادة كنعانية قديمة هي «الحرم»[٥٠] قبل المعركة، كان قائد الجيش يعقد صفقة مع إلهه: إن تعهّد هذا الإله بأن يعطيه المدينة، فإن القائد يتعهد بأن «ينذر» (يُحرّم) كلّ الغنائم الثمينة لمعبده وأن يقدّم كل سكان المدينة قرابين بشرية لهذا الإله[٥١] عقد

---

(٤٦) Regina Schwartz, *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), and Hector Avalos, *Fighting Words: The Origins of Religious Violence* (Amherst, NY: Prometheus Books, 2005).

(٤٧) Mark S. Smith: *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (New York; London: Doubleday, 1990), and *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (New York; London: Oxford University Press, 2001).

(٤٨) **الكتاب المقدس**، «سفر يشوع»، الأصحاح ٢٤؛
David Sperling: "Joshua 24 Re-examined," *Hebrew Union College Annual*, vol. 58 (1987), and *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers* (New York; London: New York University Press, 1998), pp. 68-72, and John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 58-68.

(٤٩) **الكتاب المقدس**، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٠، الآية ٣ و
The Five Books of Moses (Fox translation).

(٥٠) Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 28-36, 41-62 and 152.

(٥١) قارن عهداً مماثلاً في: **الكتاب المقدس**، «سفر العدد»، الأصحاح ٢١، العدد ٢.

يشوع عهداً كهذا مع يهوه قبل مهاجمة أريحا، واستجاب يهوه عبر تسليم بني إسرائيل المدينة من خلال معجزة مذهلة، جعلت أسوارها الشهيرة تنهار عندما بدأ الكهان بالنفخ في الأبواق. وقبل أن يسمح يشوع لجيشه بدخول المدينة، شرح لهم شروط «الحرم» التي تنصّ على ألا يتركوا أحداً في المدينة سالماً، وأنّ كل شخص وكل شيء في المدينة منذور ليهوه. تبعاً لذلك، قام بنو اسرائيل «بتحريم كلّ ما في المدينة من رجل وامرأة وطفل وشيخ وحتى البقر والغنم والحمير بحدّ السيف»[٥٢] ولكن «الحرم» انتُهك عندما قام أحد الجنود بالاحتفاظ بشيء من الغنائم لنفسه، ونتيجة لذلك فلم يتمكن بنو إسرائيل من الدخول إلى مدينة عاي في الأيام التالية. وبعد أن عُثر على المجرم وأعدم، تمكن بنو إسرائيل من الدخول إلى عاي، وأحرقوا المدينة حتى أصبحت محرقةً للقرابين البشرية وقتلوا كلّ من يحاول الهرب منها «فكان جميع الذين سقطوا في ذلك اليوم من رجال ونساء اثني عشر ألفاً جميع أهل عاي»[٥٣] وعلق يشوع ملك عاي على شجرة، وأقام فوق جسده ركاماً هائلاً من الحجارة، وحوّل المدينة إلى «تلّ أبدي من الخراب إلى هذا اليوم»[٥٤]

تُسجّل النقوش التي تعود إلى القرن التاسع قبل الميلاد، والتي اكتشفت في الأردن وجنوب الجزيرة العربية، المعارك التي تلت ذلك، والتي اتبعت النمط ذاته. فهي تسرد أحداث إحراق المدن، وذبح سكانها، وتعليق حكّامها وتشييد النصب التذكارية الطقوسية التي تعني أن العدو قد تمّ القضاء عليه تماماً وأن المدينة قد محيت من الوجود[٥٥] لم يكن الـ«حرم»، إذاً، اختراعاً توحيدياً من بني إسرائيل بل كان ممارسة وثنية محليّة. تشرح أحد هذه النقوش أن الملك ميشع، ملك مؤاب، قد أمره إلهه كموش بالاستيلاء على نيبو من عمري ملك إسرائيل (الذي حكم ما بين ٨٨٥ ـ ٨٧٤ ق.م). أعلن ميشع: «لقد استوليت عليها وقتلت جميع سكانها سبعة آلاف من

(٥٢) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٦، الآية ٢٠.

(٥٣) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٨، الآية ٢٥.

(٥٤) المصدر نفسه، «سفر يشوع»، الأصحاح ٨، الآية ٢٨.

(٥٥) Lauren A. Monroe, *Josiah's Reform and the Dynamics of Defilement; Israelite Rites of Violence and the Making of a Biblical Text* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp. 45-76.

الرجال والنساء والإماء، لأنني قد أحرمتها لعشتر كموش»[٥٦] و«قد هلكت إسرائيل نهائياً»[٥٧] كان هذا تفكيراً رغبوياً، لأن دولة إسرائيل القديمة استمرّت بعد ذلك لـ ١٥٠ عاماً بالتفكير ذاته، سجّل كتبة التوراة أن يهوه حكم على أريحا أن تبقى خراباً للأبد، وعلى الرغم من ذلك فإنها قد أصبحت مدينة إسرائيلية مزدهرة. ويبدو أن بعض الأمم الجديدة في الشرق الأوسط كانت تتوهّم أن الفتح العسكري يجعل الأرض «صفحة بيضاء» للأمم الفاتحة[٥٨] كانت سردية «الحرم» مجازاً أدبياً لا يمكن أن يُقرأ حرفياً سينشئ الغزاة العلمانيون كما الدينيون لاحقاً رواية مشابهة تدّعي أن الأراضي التي احتلوها كانت «غير مستخدمة» و«خالية» إلى أن أصبحت ملكاً لهم.

تحقيقاً لمهمتهم في إيجاد مجتمع بديل، رفض بنو إسرائيل في البداية أن يؤسسوا دولة اعتياديّة «مثل جميع الأمم»، ويبدو أنهم قد عاشوا في نظام يحكمه شيوخ القبائل، من دون حكومة مركزية. وكان القائد أو «القاضي»، في حال حصل هجوم من جيرانهم عليهم، ينهض بجميع السكان ويحرّكهم ضدّ الهجوم. كانت هذه هي الترتيبات المتّبعة والتي نجدها في «سفر القضاة»، والذي تمّ تنقيحه وتعديله هو الآخر، بشكل كبير من قبل المصلحين في القرن السابع قبل الميلاد. ولكنّ بني إسرائيل، وبمرور الزمن من دون حكم قوي، انحرفوا نحو أخلاق الرذيلة. تتكرر إحدى العبارات عبر «سفر القضاة»: «في تلك الأيام لم يكن هناك ملك في إسرائيل. كل واحدٍ عمل ما حَسُنَ في عينيه»[٥٩] نقرأ في السفر عن قاضٍ قدّم ابنته كقربان بشري[٦٠]، وعن قبيلة أبادت أناساً بريئين، بدلاً من مهاجمة الأعداء الذين حددهم يهوه[٦١]؛ وعن

---

(٥٦) Mesha Stele, 15-17, in: Kent P. Jackson, "The Language of the Mesha Inscription," in: Andrew Dearman, ed., *Studies in the Mesha Inscription and Moab* (Atlanta: Scholars Press, 1989), p. 98, and Norman K. Gottwald, *The Politics Ancient Israel* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), p. 194.

قارن بـ: **الكتاب المقدس**، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٣، الآيات ٤ ـ ٢٧.

(٥٧) Mesha Stele, 17, Ibid (Jackson translation).

(٥٨) H. Hoffner, "History and the Historians of the Ancient Near East: The Hittites," *Orientalia*, vol. 49 (1980), and Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence*, p. 51.

(٥٩) **الكتاب المقدس**، «سفر القضاة»، الأصحاح ٢١، الآية ٢٥.

(٦٠) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١١، الآيات ٢٩ ـ ٤٠.

(٦١) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١٨.

مجموعة من بني إسرائيل اغتصبوا امرأة بشكل جماعي حتى ماتت[٦٢]؛ وعن حرب أهلية كادت أن تُبيد سبط بنيامين[٦٣] لم تبق هذه القصص لنا كي تثقّفنا؛ بل لتكشف عن مأزق سياسي وديني، هل يمكن أن يتم ضبط نزوعنا الطبيعي نحو العنف في مجتمع يخلو من الإكراه؟ يبدو أن بني إسرائيل قد ربحوا حريّتهم، وخسروا أرواحهم في المقابل، وأصبح الحكم الملكي هو الطريق الوحيد لاستعادة النظام. علاوة على ذلك، كان الفلستيون قد أسسوا مملكة في الساحل الجنوبي لكنعان، وأصبحوا يمتلكون جيشاً كبيراً يهدد قبائل بني إسرائيل. أخيراً، طلب شيوخ بني إسرائيل من قاضيهم صموئيل طلباً صادماً: «اجعل لنا ملكاً يقضي لنا كسائر الشعوب»[٦٤]

أجابهم صموئيل بنقد جدير بالملاحظة للاضطهاد الزراعي، مذكّراً إياهم بالاستغلال الذي عمّ جميع الحضارات ماقبل الحديثة:

«وقال هذا يكون قضاء الملك الذي يملك عليكم، يأخذ بنيكم ويجعلهم لنفسه لمراكبه وفرسانه فيركضون أمام مراكبه. ويجعل لنفسه رؤساء ألوفاً ورؤساء خماسين فيحرثون حراثته ويحصدون حصاده ويعملون عدّة حربه وأدوات مراكبه، ويأخذ بناتكم عطّاراتٍ وطبّاخات وخبّازات. ويأخذ حقولكم وكرومكم وزيتونكم أجودها ويعطيها لعبيده. ويعشر زروعكم وكرومكم ويعطي لخصيانه وعبيده. ويأخذ عبيدكم وجواريكم وشبّانكم الحسان وحميركم ويستعملهم لشغله. ويعشّر غنمكم وأنتم تكونون له عبيداً فتصرخون في ذلك اليوم من وجه ملككم الذي اخترتموه لأنفسكم فلا يستجيب لكم الرب في ذلك اليوم»[٦٥]

على عكس معظم الأديان التقليدية التي صادقت على هذا النظام، أو أيّدته ولو مكرهة، فإن بني إسرائيل رفضوا العنف البنيوي للنظام بشكل قطعي، غير أنّهم فشلوا في تأسيس بديل قابل للتطبيق. وبعيداً عن أحلامهم بالحرية والمساواة، فإن بني إسرائيل اكتشفوا، مرة تلو الأخرى، أنهم لا يستطيعون الاستمرار من دون دولة قويّة.

---

(٦٢) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاح ١٩.
(٦٣) المصدر نفسه، «سفر القضاة»، الأصحاحان ٢٠ ـ ٢١.
(٦٤) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ٨، الآية ٥.
(٦٥) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ١١، الآية ١٨.

استمرّ طالوت (شاؤول)، أوّل ملوك بني إسرائيل، في الحكم كقاضٍ أو كرئيس قبيلة، إلا أنّ داوود، الذي خلع طالوت من الملك وحلّ محلّه، سيبقى مذكوراً باعتباره الملك المثالي لبني إسرائيل، على الرغم من أنه لم يكن مثالياً على الإطلاق. لم يعبّر كتبة التوراة عن أنفسهم بوضوح كما فعل أصحاب مدرسة «الالتزام بالقانون» في حكم شانغ، إلا أنهم فهموا على الأرجح أنّ القديسين لا يمكن أن يكونوا حكّاماً جيّدين. وسّع داوود أراضي إسرائيل في الضفة الشرقية من نهر الأردن، ووحّد أرض إسرائيل في الشمال بمملكة يهوذا في الجنوب، وفتح مدينة ـ دولة القدس التي كانت تحت حكم الحيثيين ـ اليبوسيين، وأصبحت القدس عاصمة مملكته الموحّدة. لم يكن هناك أيّ تساؤل عن وضع اليبوسيين تحت «الحرم»، على أية حال: تبنى داوود نظام الإدارة اليبوسي، ووظّف اليبوسيين في جهازه البيروقراطي، وحافظ على الجيش اليبوسي تحت إمرته، قد تكون هذه البراغماتية نموذجيّة لإسرائيل وليس لِحميّة يشوع وحماسته الدينية المتعصّبة. لم يشكّل داوود نظاماً تابعاً تقليدياً على الأرجح، ولكنه فرض الضرائب على سكان المدن التي فتحها، والتي شكّلت الدخل الرئيس لمملكته بالإضافة إلى الغنائم[٦٦].

نلحظ في هذه المملكة الناشئة والمفعمة بالأمل بروزاً لأخلاقيات البطولة التي لا علاقة لها بالبعد الديني على الإطلاق[٦٧] ونجدها لأوّل مرة في قصة البطل الشهير داوود الشاب الذي بارز الملك الفلستي العملاق جالوت، كانت المبارزة بين رجلين هي إحدى العلامات المميّزة للشجاعة في الحروب[٦٨] وكانت تعطي الفرصة للمحارب ليظهر مهاراته القتالية بينما يستمتع الجيشان بمراقبة القتال بين البطلين. إضافة إلى ذلك، شكل المحاربون، في نظام أخلاق البطولة الإسرائيلية، طبقة من الأبطال الذين يحترمهم الجميع لأجل شجاعتهم وخبرتهم القتالية، حتى لو كانوا في صفّ الأعداء[٦٩] كان جالوت، كل صباح، يخرج في مواجهة صفوف جيش بني

---

(٦٦) Gottwald, *The Politics Ancient Israel,* pp. 177-179.

(٦٧) Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence*, pp. 90-105.

(٦٨) **الكتاب المقدس**، «سفر صموئيل الأول»، الأصحاح ١٧، الآيات ١ ـ ١٣، و
Quincy Wright, *A Study of Warfare,* 2 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942), vol. 1, pp. 401-415.

(٦٩) **الكتاب المقدس**، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٢، الآية ٢٣.

إسرائيل ويتحدّى أن يخرج إليه من يقاتله، وعندما لم يخرج إليه أحد، كان يسخر من جبنهم وضعفهم. في أحد الأيام، خرج إليه الفتى الراعي داوود، وهو يحمل بيده مقلاعاً فقط، وتحدّى جالوت، وضربه بحجر ثم قتله. ولكن هذا المحارب البطل كان أيضاً قاسياً وعديم الرحمة في المعركة، فعندما وصل جيش داوود إلى أسوار القدس، سخر منه اليبوسيون وقالوا له: «لن تدخل إلى هنا ما لم تنزع العرج والعميان»[٧٠] (أي: إن العرج والعميان سيصدونه). وعندها أمر داوود جيشه، على مسامع اليبوسيين، أن يقتلوا فقط العرج والعميان، في قسوة ترمي إلى إرعاب العدو وتخويفه. النصّ التوراتي هنا مشتت وغامض، وربما يكون قد حُرر من قبل مُحرر لم يكن مرتاحاً للقصة. وتشير أحد النصوص المتأخرة إلى أنّ الربّ منع داوود من بناء هيكل في القدس، «لأنّك قد أرقت كثيراً من الدم في الأرض أمامي»، وسيحظى بشرف بناء الهيكل، ابن داوود وخليفته سليمان الذي يُقال إن اسمه مشتق من الكلمة العبرية (Shalom) والتي تعني «السلام»[٧١] غير أنّ أم سليمان بثشبع كانت يبوسية، واسمها أيضاً كان مشتقاً من شاليم (Shalem)، الإله القديم لمدينة القدس[٧٢].

يُظهر هيكل سليمان بمحتوياته كيف تكيّفت عبادة يهوه مع النموذج المحلي الوثني في الشرق الأدنى، ومن الواضح أنّه لم يكن في القدس الإسرائيلية تعصّب ديني، فكان هناك على مدخل الهيكل عمودان كنعانيان وحوض نحاسي هائل، يمثّل يم (Yam)، وحش البحر الذي قاتله بعل (Baal)، ويصطفّ في الهيكل اثنا عشر ثوراً نحاسياً يرمزون إلى الخصوبة والقداسة[٧٣] ويبدو أن الطقوس التي كانت تُقام في الهيكل قد تأثّرت بعبادة بعل التي كانت منتشرة في مدينة أوغاريت المجاورة لهم[٧٤] كان الهيكل

(٧٠) المصدر نفسه، «سفر صموئيل الثاني»، الأصحاح ٥، الآية ٦

(٧١) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الأولى»، الأصحاح ٢٢، الآيتان ٨ ـ ٩.

(٧٢) Gosta W. Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), pp. 504-505.

(٧٣) **الكتاب المقدس،** «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٧، الآيات ١٥ ـ ٢٦.

(٧٤) Richard J. Clifford, *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972), passim; Ben C. Ollenburger, *Zion, City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield, UK: JSOT Press, 1987), pp. 14-16; Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*

يمثّل مصادقة وموافقة يهوه على حكم سليمان[٧٥] ليس هناك مصادر أخرى عن إمبراطورية سليمان قصيرة العمر، ولكن كتبة التوراة يخبروننا أنّ مملكته امتدّت من الفرات إلى البحر الأبيض المتوسّط، وأنّ ملكه تأسس واستمرّ بقوة السلاح. استبدل سليمان بجيش داوود المكوّن من المشاة، جيشاً من العربات، وحارب الملوك المجاورين، واستعاد الحصون والقلاع القديمة في مدينة الحاصور، ومجدّو، وعراد[٧٦] ومن الناحية المادية البحتة، كان كلّ شيء يبدو مثالياً: «سكن يهوذا وإسرائيل آمنين كل واحد تحت كرمته وتحت تينته»[٧٧] ولكنّ هذا النوع من الدول لا يستمر إلا بالحروب والضرائب، وهو تحديداً ما كان يبغضه يهوه ويحذر منه. وعلى خلاف داوود، فرض سليمان الضرائب حتى على رعاياه من بني إسرائيل، واستلزمت مشاريعه العمرانية قوّة بشرية عاملة هائلة[٧٨] وكان على الفلاحين، إضافة إلى عملهم في زراعة الأراضي لإنتاج فائض زراعي يدعم الدولة، أن يخدموا في الجيش أو في أعمال السخرة شهراً واحداً من كلّ ثلاثة شهور[٧٩]

حاجج بعض محرري التوراة بأنّ إمبراطورية سليمان فشلت لأنه بنى مزارات وأضرحة لآلهة زوجاته الوثنية[٨٠] ولكن من الواضح أن المشكلة الحقيقية كانت تكمن في العنف البنيوي لإمبراطوريته، والذي انتهك وخالف المبادئ العميقة لبني إسرائيل. بعد وفاة سليمان، ذهب وفد من بني إسرائيل ليتضرّعوا لابنه رحبعام ألا يكرر «عبودية أبيه القاسية ونيره الثقيل»[٨١] وعندما رفض رحبعام طلبهم بازدراء، هاجمت جماهير بني إسرائيل القائمين على

(London: Sheffield Phoenix Press Ltd., 1991), p. 64, and Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament* (Oxford: Blackwell, 1966), pp. 201-204.

(٧٥) **الكتاب المقدس**، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٩، الآية ٣، و David Ussishkin, "King Solomon's Palaces," *Biblical Archaeologist*, vol. 36, no. 3 (September 1973).

(٧٦) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٠، الآيات ٢٦ ـ ٢٩.

(٧٧) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٩، الآية ٣، والأصحاح ٥، الآيات ٤ ـ ٦

(٧٨) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٤، الآية ١، والأصحاح ٥، الآية ١.

(٧٩) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ٥، الآيات ٢٧ ـ ٣٢. والتي تتعارض مع الملوك الأول، الأصحاح ٩، الآيتان ٢٠ ـ ٢١. كان كتبة سفر التثنية قلقين من أن يقع اللوم في محنة مملكة إسرائيل على وثنية سليمان، بسبب إصلاحهم.

(٨٠) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١١، الآيات ١ ـ ١٣.

(٨١) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٢، الآية ٤.

أعمال السخرة، وانفصلت عشر قبائل من أصل اثنتي عشرة قبيلة عن الإمبراطورية وأسسوا مملكة إسرائيل المستقلة[٨٢]

من الآن فصاعداً، فإنّ المملكتين ستسيران في طريقين منفصلين. ازدهرت المملكة الشمالية لإسرائيل، بمزاراتها الملكيّة في بيت إيل ودان (تل القاضي) وعاصمتها الراقية السامرة، بحكم موقعها القائم على طرق التجارة. ولأن محرري التوراة فضّلوا المملكة الصغيرة والمعزولة في القدس، فإننا نعرف القليل من المعلومات عن أيديولوجيا مملكة إسرائيل الشمالية. وعلى الأرجح فإنّ كلتا المملكتين قد توافقت مع التقاليد المحليّة؛ فإن ملك يهوذا، مثل معظم ملوك الشرق الأوسط، قد رُفع إلى مرتبة نصف إله «حالة استثناء» في أثناء طقوس التتويج بالملك، وفي أثناء هذه الطقوس كان الملك يصبح ابناً بالتبني ليهوه، ويصبح عضواً في مجمع الآلهة[٨٣] برز يهوه، مثل بعل، كإله محارب يدافع عن شعبه في مواجهة أعدائهم: «الربّ على يمينك يحطّم في يوم رجزه ملوكاً يدين بين الأمم. ملأ جثثاً أرضاً واسعة سحق رؤوسها»[٨٤] كانت المهمّة الرئيسة للملك هي تأمين أراضي مملكته وتوسيعها؛ فقد كانت الأرض هي مصدر الدخل الرئيس، ولذلك فإن الملك كان في حالة صراع دائم مع الممالك المجاورة، التي تمتلك الهدف والمهمة ذاتيهما كانت مملكتا إسرائيل ويهوذا مترابطتين تماماً بشبكة التجارة المحليّة، وبشبكة الدبلوماسية والحرب.

ظهرت كلتا المملكتين عندما كانت القوى الإمبراطورية في المنطقة ضعيفة. ولكن مع بداية القرن الثامن قبل الميلاد، كانت آشور آخذةً بالقوة مجدداً، وامتلك جيشها القدرة على إخضاع الملوك الضعفاء في المنطقة وجعلهم تابعين لها. حتى تلك اللحظة كانت بعض الممالك الخاضعة لآشور مزدهرة. أصبح الملك يربعام (Jeroboam) (٧٨٦ ـ ٧٤٦ ق.م)، أحدَ الملوك التابعين الموثوقين لآشور، ونعمت مملكة إسرائيل في عهده بطفرة اقتصادية كبيرة. ولكن النبي عاموس انتقده لأنّ الأغنياء هم من ازدادوا غنى، ولم

---

(٨٢) المصدر نفسه، «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٢، الآيات ١٧ ـ ١٩.

(٨٣) المصدر نفسه، «سفر المزامير»، المزمور ٢، الآيتان ٧ ـ ٨، والمزمور ١١٠، الآيتان ١٢ ـ ١٤.

(٨٤) المصدر نفسه، «سفر المزامير»، المزمور ١١٠، الآيتان ٥ ـ ٦

يزدد الفقراء إلا بؤساً وفقراً[٨٥] حافظ أنبياء بني إسرائيل على فكرة المساواة والعدالة حيّة في مملكتهم، وانتقد عاموس الأرستقراطيين لأنهم داسوا على رؤوس العامة وأزاحوا الفقراء عن طريقهم نحو الثراء[٨٦]، وامتلأت قصورهم بالفاكهة المغتصبة من أفواه الفلاحين[٨٧] حذّرهم عاموس، أن يهوه لم يعد يقف في صفّ إسرائيل بشكل غير مشروط، وأنه قد يستعمل الآشوريين كأداة لعقاب بني إسرائيل[٨٨] قام الآشوريون بانتهاك مملكة بني إسرائيل، وسلب قصورها ومعابدها وتدميرها[٨٩] تخيّل عاموس الربّ يهوه وهو يزمجر غاضباً من جرائم الحرب التي ارتكبتها الممالك المحليّة، بما فيها إسرائيل[٩٠] في مملكة يهوذا أيضاً، هاجم إشعياء استغلال الأغنياء للفقراء، ومصادرتهم لأراضي الفلاحين: «اغتسلوا تنقوا اعزلوا شر أفعالكم من أمام عيني كفوا عن فعل الشر، تعلّموا فعل الخير، اطلبوا الحقّ. انصفوا المظلوم. اقضوا لليتيم. حاموا عن الأرملة»[٩١] ولكن المعضلة كانت تكمن في أنّ هذه القسوة هي أمر أساس للاقتصاد الزراعي، ولو طبّق ملوك إسرائيل ويهوذا هذه السياسة العطوفة بشكل كامل، فإنهم سيصبحون فريسة سهلة للآشوريين[٩٢]

في عام ٧٤٥ ق.م قام الملك تغلات بلاصر الثالث (Tiglath-Pileser III) بإلغاء نظام الدول التابعة ووحّد جميع الممالك وسكانها تحت حكم آشور. وكانت أية بادرة اعتراض تؤدي إلى إزاحة الطبقة الحاكمة واستبدالها بحكّام من أجزاء أخرى من الإمبراطورية. خلّف الجيش دماراً واسعاً وراءه وترك الريف مهجوراً لأن المزارعين هاجروا إلى المدن، وعندما رفض الملك هوشع دفع الجزية في عام ٧٢٢ ق.م، قام الملك شلمنصر الثالث بمحو

(٨٥) Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 20-38.

(٨٦) **الكتاب المقدس**، «سفر عاموس»، الأصحاح ٢، الآية ٦

(٨٧) المصدر نفسه، «سفر عاموس»، الأصحاح ٣، الآية ١٠

(٨٨) المصدر نفسه، «سفر عاموس»، الأصحاح ٧، الآية ١٧، والأصحاح ٩، الآيتان ٧ ـ ٨.

(٨٩) المصدر نفسه، «سفر عاموس»، الأصحاح ٣، الآيات ١١ ـ ١٥.

(٩٠) المصدر نفسه، «سفر عاموس»، الأصحاح ١، الآية ٢، والأصحاح ٢، الآية ٥.

(٩١) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ١، الآيتان ١٦ ـ ١٨

(٩٢) Gottwald, *The Politics Ancient Israel*, pp. 210-212.

مملكة إسرائيل من الخريطة وطرد كلّ أرستقراطييها، أما مملكة يهوذا، بحكم موقعها المعزول، فقد تمكنت من البقاء حتى مطلع القرن عندما حاصر جيش سنحاريب (Sennacherib) القدس. اضطر جيش آشور أخيراً إلى التراجع والانسحاب، بسبب تفشّي الأمراض بينهم على الأرجح، ولكن لخيش (Lachish)، المدينة الثانية في مملكة يهوذا دُمّرت عن بكرة أبيها، وتم تخريب ريفها[٩٣] اختار الملك منسى (٦٨٧ ـ ٦٤٢ ق.م) البقاء في صف آشور، ونعمت مملكة يهوذا بالسلام والازدهار في مدّة حكمه الطويلة[٩٤] أعاد منسى بناء الأضرحة والمزارات لبعل، وجلب تمثالاً لـ«أشيرا» (Asherah)، الآلهة الأم لدى الكنعانيين، ووضعه في هيكل يهوه؛ ووضع أيضاً تماثيل للأحصنة المقدّسة للشمس في الهيكل، والتي كانت ترمز إلى آشور[٩٥] اعترض عدد قليل من رعايا منسى على ذلك، ولكن معظم الرعايا، كما اكتشف علماء الآثار، كانوا يمتلكون تماثيل مشابهة في بيوتهم[٩٦]

في أثناء حكم يوشيا (٦٤٠ ـ ٦٠٩ ق.م)، حفيد منسى، حاولت مجموعة من الأنبياء، والكهنة، والعلماء القيام بإصلاح واسع. في ذلك الوقت، كانت آشور آخذةً بالانحدار: أجبر الفرعون بسامتيك (Psammetichus) جيش آشور على الانسحاب من بلاد الشام، وأصبح يوشيا بالتالي تابعاً للفرعون. ولكن مصر احتُلّت بعد ذلك، وتحقّقت ليهوذا فترة قصيرة من الاستقلال الحقيقي. في عام ٦٢٢ ق.م، بدأ يوشيا بإصلاحات وترميمات واسعة لهيكل سليمان، وتمثّل هذه اللحظة العصر الذهبي لمملكة يهوذا، وربما كان الدافع لهذه الإصلاحات هو التشديد على الفخر الوطني. ولكن أهل يهوذا لم يتمكنوا من نسيان مصير دولة إسرائيل، فكيف يمكنهم، وهم محاطون بإمبراطوريات مفترسة ضخمة، خاصةً وقد أصبحت بابل هي القوة المسيطرة في بلاد ما بين النهرين، كيف يمكنهم أن يحافظوا على

(٩٣) Finkelstein and Asher, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*, pp. 263-264.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٢٦٤ ـ ٢٧٣.

(٩٥) **الكتاب المقدس**، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢١، الآيات ٢ ـ ٧، والأصحاح ٢٣، الآيات ١٠ ـ ١١.

(٩٦) المصدر نفسه، «سفر المزامير»، المزمور ٦٨، الآية ١٧، و Ahlstrom, *The History of Ancient Palestine*, p. 734.

وجود دولتهم؟ يدفع الخوف من الإبادة ومن عنف الدولة التقاليدَ الدينية أحياناً إلى التطرّف. وقع زرادشت ضحية للعنف المفرط، وهذا ما أدّى إلى ظهور رؤية العنف القياماتي في الزرادشية، التي انبعثت في الأساس كبديل أكثر سلمية من مذهب عبادة إندرا. في مملكة يهوذا، وفي القرن السابع قبل الميلاد، حدث أمرٌ مشابه، فالمصلحون الذين حلموا باستقلال دولتهم، وكانوا خائفين من عدوان القوى الإمبراطورية الكبرى، جلبوا نوعاً جديداً من التعنّت والتعصّب إلى مذهب عبادة يهوه(٩٧)

أعلن الكاهن الأكبر، أحد قادة المصلحين، في أثناء أعمال البناء في الهيكل، عن اكتشاف بالغ الأهمية: «لقد وجدت سفر الشريعة في بيت الرب»(٩٨) حتى تلك اللحظة، لم يكن ثمة مرويات عن نصّ مكتوب أعطي لموسى في جبل سيناء. في الحقيقة، حتى القرن الثامن قبل الميلاد، لم تكن القراءة والكتابة تحتل موقعاً مهمّاً في الحياة الدينية لبني إسرائيل، وحتى المرويات التوراتية المبكّرة كانت تُشير إلى أنّ موسى تلقّى تعليمات يهوه شفهياً(٩٩) ولكن المصلحين ادّعوا أن الصحيفة التي اكتشفوها قد أمليت على موسى من قبل يهوه نفسه(١٠٠) ضاعت هذه الوثيقة التاريخية الثمينة، بشكل مأساوي، ولكنّ المصلحين استعادوا تعاليم يهوه الشفهية (القانون الثاني)، التي أعطاها لموسى على جبل سيناء، ودوّنوها في سفر التثنية، وبهذا أمكن سكان مملكة يهوذا أن يبدؤوا بداية جديدةً، وأن ينقذوا أمّتهم من الدمار الشامل. كان للماضي في الدول الزراعية سلطة كبيرة، وكان من

---

(٩٧) Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, pp. 91-117; Calum M. Carmichael, *The Laws of Deuteronomy* (Eugene, OR: Cornell University Press, 1974); Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), and Joshua Berman, *Biblical Revolutions: The Transformation of Social and Political Thought in the Ancient Near East* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2008).

(٩٨) **الكتاب المقدس**، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٢، الآية ٨.

(٩٩) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٤، الآيتان ٣ و٧، و Schniedewind, Ibid., pp. 121-126.

(١٠٠) المصدر نفسه، «سفر الخروج»، الأصحاح ٢٤، الآيتان ٤ ـ ٨. أدرج هذه الفقرة في النصوص القديمة من قبل المصلحين؛ فهي الموضع الوحيد في الكتاب المقدّس الذي يرد فيه ذكر «كتاب العهد».

المعتاد لمن يحاولون أن يُقدّموا فكرة جديدة أن يعزوا هذه الأفكار إلى الشخصيات التاريخية المقدّسة. آمن المصلحون بأن من حقّهم، في زمن الخطر المحدق، أن يتحدثوا نيابةً عن موسى، وأن يطرحوا تعاليمهم الخاصة في الخطاب الذي تلقّاه موسى من يهوه، قبل موته بقليل، في «سفر التثنية».

وللمرة الأولى، أكّد هؤلاء المصلحون أنّ الربّ يهوه يطلب العبادة له وحده. حيث يقول موسى: «اسمع يا إسرائيل. الربّ إلهنا ربٌّ واحد»[101] ولم يمنع يهوه بني إسرائيل من عبادة آلهة أخرى سواه فحسب، بل أمرهم أن يطردوا كل السكان المحليين من الأرض الموعودة:

«متى أتى بك الرب إلهك إلى الأرض التي أنت داخل إليها لتمتلكها وطَرَد شعوباً كثيراً من أمامك الحثيين والجرجاشِبين والأموريين والكنعانيين والفرزيين والحويين واليبوسيين سبع شعوب أكثر وأعظم منك. ودفعهم الربّ إلهك أمامك وضربتهم فإنك تحرمهم. لا تقطع لهم وعداً ولا تشفق عليهم. ولا تصاهرهم. بنتك لا تُعطَ لابنه وبنته لا تُؤخذ لابنك. لأنه يردّ ابنك من ورائي فيعبد آلهة أخرى فيحمى غضب الربّ عليكم ويهلككم سريعاً ولكن هكذا تفعلون بهم تهدمون مذابحهم وتكسرون أنصابهم وتقطعون سواريهم وتحرقون تماثيلهم بالنار»[102]

ولأنهم كانوا قد فقدوا «القانون الثاني» الذي أخذه موسى، فإنّ بني إسرائيل لم يكونوا في السابق يعرفون أوامره؛ ولذلك فقد تغاضوا عن أمر يهوه، وعبدوا آلهة أخرى، وتزاوجوا مع الكنعانيين وعقدوا المعاهدات معهم. وليس غريباً إذاً أنّ الربّ قد غضب على مملكة إسرائيل الشمالية. أكّد المصلحون أن موسى قد حذر بني إسرائيل مما سيحدث: «ويبددك الربّ في جميع شعوب الأرض من أقصاء الأرض إلى أقصائها في الصباح تقول يا ليته المساء وفي المساء تقول يا ليته الصباح من ارتعاب قلبك الذي ترتعب ومن منظر عينيك الذي تنظر»[103] عندما قُرئت الصحيفة على يوشيا، كانت تعاليمها مروّعة وصادمة له، فانفجر بالبكاء ومزّق ثيابه وهو

---

(١٠١) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٦، الآية ٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٧، الآيتان ١ ـ ٤.

(١٠٣) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ٢٨، الآيتان ٦٤ و٦٨.

يقول: «اذهبوا اسألوا الربّ لأجلي ولأجل الشعب ولأجل كلّ يهوذا من جهة كلام هذا السفر الذي وُجد. لأنه عظيمٌ غضب الرب الذي اشتعل علينا من أجل أنّ آباءنا لم يسمعوا لكلام هذا السفر ليعملوا حسب كلّ ما هو مكتوب علينا»(١٠٤)

من الصعب علينا أن ندرك كم كان الإصرار على إفراد إله واحدٍ بالعبادة غريباً في القرن السابع قبل الميلاد. فقراءتنا للكتاب المقدّس للعبرانيين متأثّرة بـ ٢٥٠٠ عام من التعاليم التوحيدية. ولكن يوشيا، لم يكن قد سمع بالوصيّة الأولى بالتأكيد: «لا يكن لك آلهة أخرى أمامي»، والتي وضعها المصلحون في مستهلّ «سفر التثنية». فالوصية تُدين بوضوح ما فعله منسى بإحضار تماثيل للآلهة الغريبة في هيكل يهوه، حيث يُمجَّد الربُّ قدسُ الأقداس. ولكن التماثيل الوثنيّة كانت مقبولة بشكل كامل في عهد سليمان. وعلى الرغم من بعض الحملات ـ مثلما فعل النبي إلياس ـ التي حثّت الناس على عبادة يهوه وحده، فإنّ سكان المملكتين الإسرائيليتين لم يشكّوا يوماً في فعالية آلهة مثل بعل، أو عنات (Anat)، أو أشيرا تظهر معجزة النبي هوشع كم كانت عبادة بعل رائجة في القرن الثامن في مملكة إسرائيل الشمالية، وكان المصلحون أنفسهم يعرفون أن بني إسرائيل كانوا «يقدّمون القرابين لبعل، وللشمس، والقمر، وللأبراج، وكلّ النظام الفلكي السماوي»(١٠٥) كانت هناك مقاومة كبيرة للتوحيد. فحتى بعد مرور ثلاثين عاماً من موت يوشيا، فإنّ بني إسرائيل كانوا ما يزالون متعلّقين بعشتار، ربة الآلهة في بلاد ما بين النهرين، وامتلأ هيكل الرب من جديد بـ«أصنام بيت إسرائيل»(١٠٦) وبالنسبة إلى الكثيرين من بني إسرائيل، كان من غير الطبيعي ومن الخطأ أن يتم تجاهل مثل هذه الآلهة. كان المصلحون يدركون بأنهم يطلبون من سكان يهوذا أن يتخلّوا عن مقدّساتهم التي يحبّونها ويألفونها وأن يقوموا بقطيعة مؤلمة مع الوعي الثقافي الأسطوري للشرق الأوسط.

كان يوشيا مقتنعاً تماماً بسفر الشريعة، وفي الحال دشّن طقوس العنف،

---

(١٠٤) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٢، الآيتان ١١ ـ ١٣

(١٠٥) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآية ٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، «سفر إرمياء»، الأصحاح ٤٤، الآيات ١٥ ـ ١٩، و«سفر حزقيال»، الأصحاح ٨.

وأزال كل ما استحدثه منسى من طقوس العبادة، وأحرق تماثيل بعل وأشيرا، وألغى المزارات، وهدم الأحصنة التي ترمز إلى الآشوريين. وفي المقاطعات الإسرائيلية القديمة، كان يوشيا أكثر قسوة، فلم يكتفِ بهدم المعابد القديمة ليهوه في بثل والسامرة، بل قام أيضاً بذبح الكهنة في المزارات القروية وأفسد مذابحها(١٠٧) كان التعصّب العدواني تطوّراً جديداً ومأساوياً، وقد أزال هذا التعصّب كل الرموز المقدّسة التي كانت مركزيّة في طقوس المعابد وعند أفراد بني إسرائيل(١٠٨) وتنشئ التقاليد الدينية أحياناً توتّرات عنيفة داخلها تبعاً لعلاقتها بعنف الدولة المفرط. اعتبر المصلحون أن عبادات الكنعانيين، والتي طالما شارك فيها بنو إسرائيل، هي عبادات «مقيتة» و«بغيضة» وأنّ كل من يُشارك فيها من بني إسرائيل يجب أن يُطارد ويعاقب بلا رحمة(١٠٩): «فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تشفق عينك عليه ولا تَرِقَّ له ولا تستره بل قتلاً تقتله»(١١٠) والمدن الإسرائيلية التي أدخلت هذه الوثنية لا بد من أن توضع تحت «الحرم»، وأن تُحرق كلّها ويذبح سكّانها(١١١)

كان على المصلحين أن يعيدو كتابة التاريخ، بالمعنى الحرفي للكلمة، لتبرير هذه التطوّرات الجديدة كلياً؛ ولذا فقد بدؤوا بمراجعة شاملة لتحرير النصوص الموجودة في الأرشيف الملكي، هذه النصوص التي ستصبح لاحقاً الكتاب المقدّس للعبرانيين. أعاد المصلحون صياغة هذه النصوص، وأضافوا الأوامر الأخلاقية القديمة والتشريعات التي تؤيّد آراءهم، لقد أعادوا صياغة تاريخ إسرائيل، وأضافوا مواد جديدة إلى القصص القديمة في التوراة، وأعطوا موسى شهرة وأهمية لم يكن يحظى بها في بعض النصوص الإسرائيلية المبكرة. ولم تعد ذروة قصة الخروج في مشهد الظهور الإلهي، بل في استلام موسى للوصايا العشرة وسفر الشريعة. بالاعتماد على مرويات الحكماء السابقين، التي لم تصل إلينا، وضع المصلحون تاريخ مملكتَي

(١٠٧) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ٤ ـ ٢٠.

(١٠٨) Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, pp. 148-149.

(١٠٩) **الكتاب المقدس**، «سفر التثنية»، الأصحاح ٧، الآيات ٢٢ ـ ٢٦.

(١١٠) المصدر نفسه، «سفر التثنية»، الأصحاح ١٣، الآيات ٨ ـ ٩ و١٢.

(١١١) Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence*, pp. 65 and 77.

إسرائيل ويهوذا، والتي أصبحت أسفار يشوع (يوشع)، وصموئيل، والملوك، والتي تثبت أن الوثنية كانت هي السبب في دمار مملكة إسرائيل الشمالية. وعندما وصفوا فتوحات يشوع، صوّروه وهو يذبح السكان المحليين للأرض الموعودة ويدمّر مدنهم كما يفعل قائدٌ آشوري. وقد قام المصلحون بتحويل أسطورة «الحرم» القديمة إلى تعبير عن العدالة الإلهية، واعتبروها قصصاً حقيقية عن الإبادة الجماعية، بدلاً من كونها قصصاً خيالية. لقد بلغت قصة بني إسرائيل أوجها مع حكم يشوع، موسى الجديد الذي حرر بني إسرائيل من الفرعون مرة أخرى، الملك الذي أصبح أكثر عظمة من داوود نفسه[١١٢] ترك هذا اللاهوت المتشدد خطّاً لا يُمحى في الكتاب المقدّس للعبرانيين؛ الكثير من العبارات التي تُقتبس مراراً وتكراراً لإثبات أن العدوانية وعدم التسامح متأصلتان في «التوحيد» هي عبارات مقتبسة مما أضافه المصلحون أو مما أعادوا صياغته.

لم يطبق الإصلاح التثنوي (Deuteronomist)؛ فاستقلال يوشيا انتهى في عام ٦٠٩ق.م عندما قُتل في مناوشة مع الفرعون نخاو. حلّت الإمبراطورية البابلية محل الآشورية وتصارعت مع مصر للسيطرة على الشرق الأوسط. وكانت مملكة يهوذا، لعدّة سنوات تالية، تتفادى هاتين القوتين العظيمتين، ولكن في النهاية، بعد ثورة عام ٥٩٧ ق.م، قام نبوخذ نصّر، ملك بابل، بإبعاد ثمانية آلاف من الأرستقراطيين والجنود والحرفيين من مملكة يهوذا[١١٣] وقام بعد عشر سنوات، بتدمير الهيكل وتحويل القدس إلى أنقاض، وإبعاد خمسة آلاف آخرين من سكان يهوذا، وترك الطبقات الدنيا فقط في الأرض المدمّرة. كان اليهود المنفيون في بابل يتلقّون معاملة حسنة. عاش بعضهم في العاصمة، وكان بعضهم الآخر يسكن في مناطق لم تطوّر بعد، بالقرب من أقنية الماء، حيث كان بإمكانهم إدارة شؤونهم الخاصة بحرية[١١٤] ولكن النفي لبني إسرائيل كان نفياً روحياً بالإضافة إلى النفي

(١١٢) الكتاب المقدس: «سفر الملوك الأول»، الأصحاح ١٣، الآيتان ١ ـ ٢، و«سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٣، الآيات ١٥ ـ ١٨ و٢٥.

(١١٣) المصدر نفسه، «سفر الملوك الثاني»، الأصحاح ٢٤، الآية ١٦، هذه الأرقام محل خلاف.

(١١٤) المصدر نفسه، «سفر حزقيال»، الأصحاح ٣، الآية ١٥، و
Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, p. 152.

المكاني، كان المبعدون من يهوذا هم طبقة النخبة؛ أما الآن فهم لا يمتلكون حقوقاً سياسية، بل وقد اضطر بعضهم إلى العمل بالسخرة[١١٥] ولكن، يبدو أن يهوه كان على وشك أن يحرر شعبه مرّة أخرى، هذه المرة لن يقود الخروجَ نبيٌّ، بل ستقوده قوة إمبراطورية جديدة.

في عام ٥٥٩ ق.م، أصبح قورش (Cyrus)، وهو أحد أعضاء الأسرة الفارسية أخمينون (Achaemenid)، ملكاً على أنشان، والتي تقع اليوم في جنوب إيران[١١٦] وبعد عشرين عاماً، وبعد سلسلة من الانتصارات المذهلة في مديا (Media)، والأناضول، وآسيا الصغرى، غزا إمبراطورية بابل، وانتصر بشكل مدهش من دون أن يخوض معركة واحدة، لتحييه الجماهير باعتباره محرراً. أصبح قورش حاكم أكبر إمبراطورية في العالم في ذلك الوقت. فقد اتسعت حدود إمبراطوريته في كل الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، من ليبيا وتركيا في الغرب إلى أفغانستان في الشرق. ولقرون تالية، كل من سيفكر في حكم العالم سيرى في ما أنجزه قورش مثالاً يحتذى به[١١٧] ولم يكن قورش فقط شخصية سياسية مركزية في المنطقة، بل كان أيضاً مثالاً للإمبراطور المعتدل والرشيد.

عندما وصل قورش إلى بابل، وقام بإعلان النصر، «كل سكان. سومر وآكاد، النبلاء والحكّام، انحنوا له وقبّلوا قدميه، ابتهاجاً بحكمه، وأشرقت وجوههم»[١١٨] والسؤال: لماذا كلّ هذه الحماسة لغازٍ أجنبي؟ قبل عشر سنوات، وبعد أن احتل قورش مديا، أعطى المؤلّف البابلي لقصيدة «حلم نبونيد» "The Dream of Nabonidus" لقورش دوراً إلهياً[١١٩] فمديا كانت تشكّل خطراً على بابل، وإله الشمس مردوخ كما تدّعي القصيدة، ظهر

---

(١١٥) Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, pp. 66-74.

(١١٦) كان يُطلق على أنشان اسم عيلام في المصادر العبرانية القديمة.

(١١٧) Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, NJ, 1993), p. 19.

(١١٨) The Cyrus Cylinder, 18.

الاقتباسات من منشور قورش، مأخوذة من:

John Curtis and Neil MacGregor, *The Cyrus Cylinder and Ancient Persia: A New Beginning for the Middle East*, translated by Irving L. Finkel (London: British Museum Press, 2013), p. 42.

(١١٩) Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2007), pp. 36-40.

في الحلم لنبونيد، آخر ملوك بابل (الذي حكم ما بين ٥٥٦ ـ ٥٣٩ ق.م)، وقد أكّد مردوخ له في الحلم أنّه ما يزال يتحكّم بالأحداث وأنه اختار قورش لحل مشكلة مديا ولكن بعد عشر سنوات، كانت الإمبرطورية البابلية آخذة في الانحدار. وكان نبونيد مشغولاً بالغزو الخارجي، وبقي غائباً عن مدينة بابل لعدّة سنوات، مما أثار سخط الكهان عليه لأنه لم يؤدّ طقوس أكيتو. في أثناء الاحتفالات بأكيتو كان الملوك البابليون يقسمون «ألا يؤذوا المواطنين المحميين»، ولكن نبونيد كان قد فرض على الرجال الأحرار العمل الإجباري للإمبراطورية. أعلن الكهنة الساخطون أن الآلهة قد ألغت مُلك نبونيد ونبذت المدينة. وعندما اقترب قورش من المدينة، ساعده هؤلاء الكهنة بالتشديد على كتابة خطاب نصره، والذي يشرح كيف خرج أهل بابل وصرخوا متألمين طلباً للمساعدة من مردوخ، واختار الإله، حينها، قورش بطلاً لهم:

«أخذ بيد قورش، ملك أنشان، وناداه باسمه، وأعلنه بصوت عالٍ ملكاً لكل شيء لقد أمره الإله بأن يذهب إلى بابل. لقد جعله يأخذ الطريق إلى بابل، وكما لو أنه صديقه وشريكه، مشى إلى جانبه لقد جعله يدخل دون أن يخوض معركة واحدة، مباشرة إلى شوانا (Shuanna)؛ لقد أنقذ بابل من المعاناة. لقد سُلّمت المدينة له من نبونيد، الملك الذي لم يخف منه»(١٢٠)

كانت الأساطير والطقوس الدينية، مسألة أساسية للحكم، ولكنها لم تكن تؤيّد اضطهاد الدولة دوماً فالكهنة هم من تسبب في خلع نبونيد فعلياً بسبب عنفه المفرط واضطهاده.

كانت إمبراطورية قورش متعددة اللغات والثقافات، وكانت تحتاج بالتالي إلى طريقة مختلفة في الحكم، طريقة تحترم حقوق سكانها، وتحترم تقاليدهم الدينية والثقافية. بدلاً من إذلال وتهجير رعاياه الجدد، وهدم معابدهم وتدنيس تماثيل آلهتهم كما فعل الآشوريون والبابليون، فإنّ قورش أعلن عن سياسة جديدة، ما زالت محفوظة في أسطوانة قورش في المتحف البريطاني. فبحسب الأسطوانة، فإن قورش جاء إلى بابل كبشير

(١٢٠) The Cyrus Cylinder, 12, 15 and 17, and Curtis and MacGregor, Ibid., p. 42.

للسلام، وليس للحرب؛ فقد ألغى قورش نظام السخرة، وأعاد كلّ من طردهم نبوخذنصر إلى بلادهم ووعدهم بأنه سيعيد بناء معابدهم. نادى أحد أبناء يهوذا المنفيين في بابل بأنّ قورش هو الماشيح (Messhiah)، الرجل الذي مسحه يهوه ليُنهي نفي بني إسرائيل[١٢١] ولكن هذا النبي كان مقتنعاً أن يهوه، وليس مردوخ، هو من أخذ بيد قورش ليحطم الأبواب البرونزية لبابل، وهكذا يقول يهوه لقورش: «لأجل عبدَيّ يعقوب وإسرائيل مختاريّ دعوتك باسمك، لقبتك وأنت لست تعرفني»[١٢٢] ابتدأ عصرٌ جديد، حيث تعود الأرض إلى نقائها الأوّل، يبكي النبي ويقول: «كل وطاءٍ يرتفع وكل جبل وأكمة ينخفض»، متأثراً بوضوح بتقاليد زرادشت وفكرته عن المسيح الفارسي: «ويصيرُ المعوج مستقيماً والعراقيب سهلاً»[١٢٣]

اختار معظم من نفوا من يهوذا البقاء في بابل، وتأقلم كثير منهم بشكل جيد مع المدينة الجديدة[١٢٤] وبحسب الكتاب المقدّس، فإن أكثر من أربعين ألفاً اختاروا العودة إلى يهوذا حاملين معهم أدوات الطقوس التي صادرها نبوخذنصر، عازمين على إعادة بناء الهيكل في القدس المدمرة. كان قرار الفرس بترك المطرودين يعودون إلى وطنهم ويعيدون بناء معابدهم قراراً مستنيراً ومعقولاً: فقد كانوا مقتنعين أنّ هذا سيقوي إمبراطوريتهم، طالما أنّ الآلهة يجب أن تُعبد في بلدانهم، كما أنّهم سيكسبون امتنان رعاياهم الجدد. ونتيجة لهذه السياسة الرشيدة، نَعُمَ الشرق الأوسط بفترة من الاستقرار النسبي التي استمرت لقرابة مئتي عام.

ولكن السلام الفارسي بقي يعتمد على القوة العسكرية والضرائب المفروضة على الشعوب المنضوية تحت حكم الإمبراطورية. حرص قورش على الإشارة إلى قوة جيشه التي لا مثيل لها؛ فعندما كان يزحف مع مردوخ إلى بابل «كان تعداد قوّاته لا يحصى، بعدد ماء النهر، وكلّها مدججة

---

(١٢١) الكتاب المقدس، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٤٥، الآية ١.

(١٢٢) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٤٥، الآيات ١ ـ ٢ و٤.

(١٢٣) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٤٠، الآيتان ٤ ـ ٥.

(١٢٤) Flavius Josephus, *The Antiquities of the Jews*, translated by William Whiston (Marston Gale, UK: [n. pb.], 1737), 11.8.

بالسلاح والعتاد ومصطفة على جانبيه»[١٢٥] تحدث قورش في خطاب النصر عن نظام الجزية المفروض: إلى مردوخ «القائد الأرفع، كل الملوك الذين يجلسون على عروشهم، في الجهات الأربع، ومن البحر الأعلى والبحر الأدنى، وأولئك الذين يسكنون في المناطق النائية وملوك العموريين الذين يعيشون في الخيام، كلّهم يحضرون الجزية إلى شوانا ويقبلون قدميّ»[١٢٦] حتى الإمبراطورية الأكثر سلاماً تحتاج إلى جيش قوي وعدواني، وإلى مصادرة الموارد من السكان الذين تحكمهم. وإن شعر الجنود والضباط الإمبراطوريون بأية هواجس أو شكوك أخلاقية تجاه هذا، فإنّهم سيتسببون بضعف قوة الإمبراطورية؛ ولكن، إن كانوا مقتنعين بأنّ هذه السياسة ستجلب النفع إلى الجميع، فإنهم سينفذونها بقبول[١٢٧]

نجد في نقش الملك داريوش الأوّل (Darius I)، والذي تربع على عرش الإمبراطورية الفارسية بعد موت ابن قورش قمبيز (Cambyses) في عام ٥٢٢ ق.م، استحضاراً لثلاث سمات تتكرر في أيديولوجية كلّ إمبراطورية ناجحة: رؤية ثنوية للعالم تضع خير الإمبراطورية في مقابل الأشرار الذين يحاولون التصدي لها؛ ومذهب اصطفائي يرى في الحاكم ممثلاً عن العالم السماوي؛ ومهمة لإنقاذ العالم[١٢٨] كانت الفلسفة السياسية لداريوش متأثرة بالزرادشتية بدرجة كبيرة، حيث تمّ تبنّي الزرادشتية بذكاء لتسبغ القداسة على مشروع الإمبراطورية[١٢٩] كان عددٌ كبير من النقوش الملكية، التي بقيت محفوظة في قلب فارس، يُحيل إلى أسطورة الخلق الزرادشتية[١٣٠] فتصف النقوش أهورا مازدا، الإله الحكيم الذي ظهر لزرادشت، ونظّم العالم عبر أربع

---

(١٢٥) The Cyrus Cylinder, 16, and Curtis and MacGregor, *The Cyrus Cylinder and Ancient Persia: A New Beginning for the Middle East*, p. 42.

(١٢٦) The Cyrus Cylinder, 28-30, Curtis and MacGregor, Ibid., p. 43.

(١٢٧) Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, p. ix.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص١٦ و٩٥.

(١٢٩) Bruce Lincoln, "The Role of Religion in Achaemenian Imperialism," in: Nicole Brisch, ed., *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Oriental Institute Seminars; 4 (Chicago, IL: Chicago University Press, 2008), p. 223.

(١٣٠) Clarisse Herrenschmidt, "Désignations de l'empire et concepts politiques de Darius 1er d'après inscriptions en vieux perse," *Studia Iranica* vol. 5, no. (1976), et Marijan Mole, *Culte, mythe, et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris: Presses Universitaires de France, 1963).

مراحل، فخلق الأرض أوّلاً، ثم السماء، ثم البشرية، وأخيراً خلق السعادة «شياتي» (Shiyati)، والتي تتكون من السلام، والأمن، والحقيقة، والطعام الوفير[١٣١] كان هناك، في البدء، حاكم واحد وشعب واحد ولغة واحدة[١٣٢] ولكن بعد تدخّل الروح العدائية (الأكذوبة) انقسم البشر إلى مجموعات متحاربة، يحكم كلّاً منها ملك. ومن ثَم كانت الحرب، وسفك الدماء والفوضى التي عمّت لقرون، ثم، في التاسع والعشرين من أيلول/ سبتمبر من عام ٥٢٢ ق.م، اعتلى داريوش عرش إمبراطورية فارس، وافتتح الإله الحكيم المرحلة الخامسة والأخيرة من الخلق: سيوحّد داريوش العالم ويستعيد السعادة الأصلية للإنسان عبر إيجاد إمبراطورية عالمية[١٣٣]

هنا نرى صعوبة تبنّي دين مسالم بالدرجة الأولى من قبل الدولة وحكمها الإمبراطوري الواقعي. نشر داريوش خوف زرادشت من العنف الفوضوي، فبعد وفاة قمبيز، كان على داريوش أن يقمع الثورات والمتمردين في جميع أنحاء الإمبراطورية. ومثل أيّ إمبراطور، كان عليه أن يقمع أيضاً طموحات الأرستقراطيين الذي يريدون خلعه عن العرش. بحسب النقوش، يضع داريوش هؤلاء المتمردين مع الملوك المزيّفين الذين جلبوا الحرب والمعاناة إلى العالم بعد تدخّل الأكذوبة. ولكن لاسترجاع السلام والسعادة، أصبح وجود الرجال المحاربين ـ الذين أراد زرادشت استبعادهم من المجتمع ـ ضرورياً أصبحت الاستعادة القياماتية، في نهاية الزمان، للسعادة، والتي تنبّأ بها زرادشت للعالم، مشروعاً في الحاضر لدى داريوش، واستخدمت ثنوية زرادشت لتقسيم العالم السياسي إلى معسكريْن متحاربيْن. أصبح العنف البنيوي والمادي للإمبراطورية هو الخير الأسمى والمطلق، وكل شيء خارج حدود الإمبراطورية هو البربرية والفوضى وانعدام الأخلاق[١٣٤] كانت مهمة داريوش إخضاع بقية العالم وسلب موارده لجعل بقية البشر «خيّرين»، وعندما يتم إخضاع جميع الأرض، سيعمّ السلام الكوني ويحلّ عصر الـ«فراشا» (Frasha) (عصر المعجزة)[١٣٥]

---

(١٣١) Darius, First Inscription at Naqsh-i Rustum (DNa1), in: Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib*, p. 52.

(١٣٢) المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.

(١٣٣) DNa 4, Ibid., p. 71.

(١٣٤) Darius, Fourth Inscription at Persepolis, in: Ibid., p. 10.

(١٣٥) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٢٨.

يذكرنا نقش داريوش بأن التقاليد الدينية ليست أمراً واحداً، وليس لها جوهر ثابت يدفع البشر إلى التصرف على نحو مشابِه، إنها أشبه بنموذج أو قالب يمكن تعديله وتحسينه باستمرار ليخدم نهايات وأهدافاً مختلفة. لم تعد الـ«فراشا» بالنسبة إلى داريوش تعني تناغماً روحياً، بل ثروة مادية؛ لقد وصف قصره في شوشان (Susa)، على أنه «فراشا»، وعلى أنه لمحة من العالم المُنتظر[١٣٦] سجّل النقش ما يأتي إلى الإمبراطورية من الذهب والفضة والخشب الثمين والعاج والرخام عن طريق الجزية، وشرح أنّ هذه الكنوز قد انتشرت في الأرض بعد تدخّل الأكذوبة، وعلى الإمبراطورية أن تعيد تجميعها في المكان الذي وضعها الإله الحكيم فيه أصلاً أقيم قصر آبادانا (Apadana) المذهل في برسبوليس (Persepolis)، وهو يُصوّر مندوبي الشعوب المحتلة وهم يأتون من أقصى الأرض لجلب الجزية إلى شوشان. الرؤية الأخلاقية الزرادشتية التي تُدين العنف والسرقة في سهول القوقاز، كانت قد استُلهمت من الصدمة من العدوان الذي مارسه الغزاة السنسكريتيون، ولكن هذه الرؤية أصبحت تُستعمل لإسباغ القداسة والمشروعية على العنف المادي المنظّم للدولة وعلى النهب الإمبراطوري.

وجد بنو إسرائيل، الذين عادوا من بابل إلى مملكة يهوذا في عام ٥٣٩ ق.م، موطنهم أرضاً موحشة، وكان عليهم أن يتنازعوا مع الأجانب الذي نزحوا إلى المنطقة بسبب البابليين. وقد قوبلوا بالاستياء أيضاً من أبناء مملكة يهوذا الذين لم يُهجّروا من أرضهم، والذين أصبحوا غرباء بالنسبة إلى العائدين الذي ولدوا ونشؤوا في ثقافة مختلفة تماماً عنهم. عندما تمكنوا أخيراً من إعادة بناء هيكلهم، أصبحت يهوذا الفارسية حكومة حامية للدولة ـ الهيكل، تديرها الأرستقراطية الكهنوتية اليهودية باسم فارس. حفظت كتابات هذه الأرستقراطية الكهنوتية في أجزاء من أسفار التوراة وفي سفر أخبار الأيام الأول والثاني، والذي أعاد كتابة التاريخ المتشدد لسفر التثنية وحاول أن يعيد تطبيق التقاليد الإسرائيلية القديمة في الظروف الجديدة[١٣٧] تعبّر هذه

---

(١٣٦) المصدر نفسه، ص٧٣ ـ ٨١، و

Darius, Inscription 19 at Susa, in: Ibid., p. 73.

(١٣٧) **Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, pp. 293-323; Mary Douglas: *Leviticus as Literature (Oxford; New York: Oxford University***

النصوص عن اهتمام المنفيين بأن يعود كلّ شيء إلى مكانه الصحيح. في بابل، حافظ بنو إسرائيل على هويتهم الوطنية بالعيش بعيداً عن السكان المحليين؛ والآن؛ يصرّ الكهنة أنه كي تكون «مقدّساً» يجب أن تكون «منعزلاً عن الآخرين».

كانت نصوص سفر التثنية تشيطن الأجانب والغرباء، وتتطلّع إلى إخراجهم من الأرض الموعودة، أما هذه النصوص فقد كانت مختلفة؛ إذ رسمت القصص والأساطير ذاتها، ولكنها طوّرت رؤية جديدة خاصة بها. مرة أخرى، سنجد أن من المستحيل أن نصف أي تقاليد دينية بوصف أحادي، وأن نعتبرها جوهراً ثابتاً يحرّض على العنف دوماً، فهؤلاء الكهنة أصرّوا على أن «الآخرين» من كلّ المخلوقات يجب أن يُحترموا ويُكرّموا. يُمنع في قانون الحرية الكهنوتي، استعباد أي شيء أو امتلاكه، بما في ذلك الأرض[١٣٨] وبدلاً من إبادة الأجانب المقيمين، كما ينصّ سفر التثنية، فإنّ على الإسرائيلي الحقيقي أن يتعلّم أن يحبّهم: «وإذا نزل عندكم غريب في أرضكم فلا تظلموه. كالوطني منكم يكون لكم الغريب النازل عندكم وتحبه كنفسك لأنكم كنتم غرباء في أرض مصر»[١٣٩] لقد وصل هؤلاء الكهنة إلى القاعدة الذهبية: لا بدّ من أن تجربة العيش كأقليّة في مصر وبابل قد علّمت بني إسرائيل أن يقدّروا الألم الذي قد يعيشه الأجانب في يهوذا. لم يكن الأمر بالحب متعلقاً بالعاطفة: كانت «هيسيد» (Hesed) تعني «الولاء»، وكانت تستعمل في معاهدات الشرق الأوسط عندما يقبل الأعداء السابقون بأن يصبحوا متعاونين، وجديرين بالثقة، وأن يتبادلوا المساعدة والدعم[١٤٠] ولم تكن هذه يوتوبيا مثالية وغير واقعية، بل كانت في متناول الجميع.

للتخفيف من حدّة رفض الأجانب الموجودة في سفر التثنية، ضمَّنَ الكهنة المؤرّخون في الكتاب المقدّس قصصاً مؤثرة عن المصالحة والتسوية؛ وجد الأخوان المتخاصمان يعقوب وعيسو «وجه الرب» كلٌّ في وجه

Press, 1999), and *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2001), pp. 58-100, and Niditch, *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence*, pp. 78-89, 97-99 and 132-153.

(١٣٨) الكتاب المقدس، «سفر اللاويين»، الأصحاح ٢٥.

(١٣٩) المصدر نفسه، «سفر اللاويين»، الأصحاح ١٩ الآية ٣٤.

(١٤٠) Douglas, *Leviticus as Literature*, pp. 42-44.

أخيه[١٤١] ويُظهر سفر أخبار الأيام موسى وهو يرفض الانتقام عندما رفض ملك إدوم (Edom) أن يضمن لبني إسرائيل عبوراً سالماً في أرضه في أثناء رحلتهم إلى الأرض الموعودة[١٤٢] وأكثر هذه الكتابات الكهنوتية شهرةً هي قصة الخلق التي تفتتح الكتاب المقدّس العبراني، فقد وضع محررو التوراة هذه القصة قبل حكاية خلق آدم وحواء في جنة عدن، والتي كُتبت في القرن الثامن قبل الميلاد. استخرجت هذه النسخة الكهنوتية وأزالت كل العنف الذي يحتويه تراث الكونيات (الكوزمولوجي) في الشرق الأوسط. فبدلاً من أن يخوض الإله معركة أو يذبح وحشاً، تلفّظ إله بني إسرائيل بكلمات لينتظم الكون أمامه. وفي آخر يوم من الخلق «رأى الربّ كل ما عمله، فإذا هو حسن جداً»[١٤٣]، هذا الإله ليس له أعداء: لقد بارك كل شيء من مخلوقاته، حتى عدوّه القديم لوياثان.

كان الخير المبدئي أمراً لافتاً بشكل كبير، خصوصاً إذا تذكّرنا أن مجتمع اليهود العائدين من النفي كان تحت هجوم مستمر من قبل المجموعات المعادية له في يهوذا. عندما أُوفد نحميا من بلاط إمبراطورية فارس ليشرف على أعمال إعادة البناء في القدس، كان يراقب أعمال إعادة بناء سور المدينة وكان العمال «باليد الواحدة يعملون، وبالأخرى يمسكون السلاح»[١٤٤] لم يستطع الكهنة الكتبة أن يكونوا ضدّ الحرب ولكن يبدو أنّهم كانوا قلقين بشأن العنف الحربي، فقاموا بإلغاء بعض الحوادث من التاريخ المدوّن في سفر التثنية ولم يذكروا فتوحات يشوع. لقد أعادوا رواية شجاعة داوود في المعارك ولكنهم حذفوا المقاطع التي تظهر فيها قسوته وهو يأمر بقتل العرج والعميان في القدس، وأصبح تفسير المؤرّخ، وليس كلام يهوه، هو الذي يفسّر كيف مُنع داوود من بناء الهيكل لأنه أراق كثيراً من الدماء. وقد سجلوا أيضاً قصةً عن حملة حربية ضد أهل مدين، الذين خدعوا بني إسرائيل وأدخلوا إليهم العبادات الوثنية[١٤٥] لم يكن ثمة شكّ أن هذا كان

---

(١٤١) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ٣٢، الآية ٣٣.

(١٤٢) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاح ٢٠، الآية ١٤.

(١٤٣) المصدر نفسه، «سفر التكوين»، الأصحاح ١، الآية ٣١.

(١٤٤) المصدر نفسه، «سفر نحميا»، الأصحاح ٤، الآيتان ١١ ـ ١٢.

(١٤٥) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاح ٣١.

السبب فقط وأن جيش بني إسرائيل كان يتصرّف بطريقة تتناسب تماماً مع قانون سفر التثنية: قاد الكهنة القوات إلى المعركة، وقتل الجنود ملوك مدين، وأحرقوا مدنهم، وقتلوا كلّاً من النساء المتزوّجات، اللواتي قد يغوين بني إسرائيل، والأطفال، الذين قد يكبرون ليصبحوا محاربين، ولكن وعلى الرغم من أنّهم طهّروا أرض إسرائيل، ونفذوا الأوامر الصحيحة بسفك الدماء، فإنّهم قد أصبحوا نجسين بسبب ذلك. وقال موسى للمحاربين العائدين من المعركة: «عليكم أن تبقوا لسبعة أيام خارج المعسكر. اغسلوا أنفسكم وأسراكم»(١٤٦)

في إحدى القصص التي تستحق الذكر، يُدين المؤرّخون وحشية مملكة إسرائيل في حربها ضد أحد ملوك يهوذا الوثنيين، على الرغم من أن يهوه قد أيد هذه المعركة. قتلت قوات إسرائيل ١٢٠ ألفاً من جنود يهوذا، وأسرت ٢٠٠ ألف من سكانها وعادت بهم إلى السامرة منتصرةً، ولكن النبي عوديد استقبل هؤلاء الأبطال الفاتحين بالتوبيخ الشديد:

«هو ذا من أجل غضب الرب إله آبائكم على يهوذا قد دفعهم ليدكم وقد قتلتموهم بغضب بلغ السماء. والآن أنتم عازمون على إخضاع بني يهوذا وأورشليم عبيداً وإماءً لكم. أما عندكم أنتم آثام للرب إلهكم. والآن اسمعوا لي وردّوا السبي الذي سبيتموه من إخوتكم لأنّ حُمُوَّ غضب الربّ عليكم»(١٤٧)

قامت القوّات فوراً بإطلاق سراح الأسرى، وتنازلوا عن جميع الغنائم، «وقام الرجال المعينة أسماؤهم وأخذوا المسبيين وألبسوا كلّ عراتهم من الغنيمة وحَذَوهم وأطعموهم وأسقوهم ودهنوهم وحملوا على حمير جميع المُعيِين منهم وأتوا بهم إلى أريحا مدينة النخل إلى إخوتهم ثم رجعوا إلى السامرة»(١٤٨) كان هؤلاء الكهنة على الأرجح موحّدين؛ ففي بابل، فقدت الوثنية إغراءها للمنفيين من بني إسرائيل. والنبي الذي أشاد بقورش باعتباره الماشيح المنتظر، كان هو أيضاً أوّل من تلفّظ بعبارة توحيدية تماماً في الكتاب المقدّس: «ألست أنا الرب؟» ويكرر إله بني إسرائيل: «لا إله غيري»(١٤٩)،

---

(١٤٦) المصدر نفسه، «سفر العدد»، الأصحاح ٣١، الآيتان ١٩ ـ ٢٠.

(١٤٧) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٢٨، الآيتان ١٠ ـ ١١.

(١٤٨) المصدر نفسه، «سفر أخبار الأيام الثاني»، الأصحاح ٢٨، الآية ١٥.

(١٤٩) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٤٦، الآية ١.

ولكن التوحيد الذي آمن به الكهنة لم يجعلهم متعصبين، ومتعطشين للدماء وقساة، بل إن العكس هو الصحيح.

ولكن الأنبياء الباقين الذين أتوا بعد النفي كانوا أكثر عدوانية، متأثرين بأيديولوجية داريوش، صاروا يتطلّعون إلى «يوم المعجزة» عندما يحكم يهوه جميع العالم ولا يرحم يومها من يقاومه: «لحمهم يذوب وهم واقفون على أقدامهم وعيونهم تذوب في أوقابها ولسانهم يذوب في فمهم»[١٥٠] لقد تخيّلوا أعداءهم السابقين وهم يأتون طوعاً كل عام إلى القدس، شوشان الجديدة، ليجلبوا الجزية والهدايا الثمينة[١٥١] تخيل البعض الآخر أن يعود بنو إسرائيل الذين طردهم الآشوريون إلى بيوتهم[١٥٢]، وأن يأتي الظالمون السابقون ليسجدوا أمامهم ويقبّلوا أقدامهم[١٥٣] كان لأحد الأنبياء رؤيا عن انتصار يهوه الذي سيسطع فوق القدس، التي ستكون مركز العالم وملاذ السلام، هذا السلام الذي لا يتحقق إلا بالحرب القاسية.

ربما استلهم هؤلاء الأنبياء رؤاهم من «التوحيد» الجديد. ويبدو أن الملكيّة المطلقة قد تُولّد أحياناً فكرة عبادة الإله المتفوّق الواحد، الذي خلق النظام السياسي والطبيعي. فربما جعلت خبرة العيش في ظل ملكيّة مطلقة لمدّة قرن كامل تحت حكم ملوك أقوياء كنبوخذنصر وداريوش بني إسرائيل يرغبون بجعل يهوه أيضاً على الدرجة ذاتها من القوة. وهذا مثال جيد عن العلاقة المتلازمة بين الدين والسياسة، والتي تعمل في اتجاهين: ليس الدين فقط ما يؤثّر في السياسة، بل يمكن السياسة أيضاً أن تُشكّل اللاهوت. ولكن هؤلاء الأنبياء كانوا مدفوعين بالرغبة البشرية في أن يروا أعداءهم يتعذّبون ويعانون كما عانوا هم، وهو الدافع الذي صُمّمت القاعدة الذهبية لتعديله وتشذيبه. لن يكون اليهود آخر من تبنّى أيديولوجية السلطة الحاكمة العدوانية في تراثهم الديني الذي تشوّه لهذا السبب. في هذه الحالة، أصبح يهوه، الذي كان أصلاً خصماً عنيداً لعنف الإمبراطورية وقسوتها، مؤيداً قوياً لها في نهاية المطاف.

(١٥٠) المصدر نفسه، «سفر زكريا»، الأصحاح ١٤، الآية ١٢.

(١٥١) المصدر نفسه، «سفر زكريا»، الأصحاح ١٤، الآية ١٦؛ «سفر ميخا»، الأصحاح ٤، الآيات ١ ـ ٥، و«سفر حجي»، الأصحاح ١، الآيات ٦ ـ ٩.

(١٥٢) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٦٠، الآية ١ ـ ١٠.

(١٥٣) المصدر نفسه، «سفر إشعياء»، الأصحاح ٦٠، الآية ١١ ـ ١٤.


صفحة فارغة

القسم الثاني

الحفاظ على السلام

الفصل الخامس

المسيح: ليس من هذا العالم؟

ولد عيسى الناصري في منطقة خاضعة لحكم الإمبراطور الروماني القيصر أغسطس (الذي حكم ما بين عامي ٣٠ ق.م ـ ١٤م) عندما كان العالم كلّه في سلام[(١)] تحت الحكم الروماني، تمكنت أمم كثيرة، كان بعضها قوى إمبراطورية في السابق، من التعايش لفترة طويلة من دون أن تحارب بعضها بعضاً للتنافس على الأراضي والموارد، وهذا إنجاز مهم[(٢)] قدّم الرومان ثلاثة مزاعم تميّز أيديولوجية أيّ إمبراطورية ناجحة: **الأول**: أنهم مُباركون من قبل الآلهة؛ **والثاني**: الرؤية الثنوية التي ترى في كلّ من سواهم «برابرة» لا يمكن أن يُعاملوا بالتساوي مع الرومان؛ **والثالث**: أنّ مهمّتهم هي جلب منافع الحضارة والسلام إلى بقية العالم. غير أنّ السلام الروماني فُرض من دون رحمة[(٣)]، وأصبح جيش روما المحترف أشرس آلة قتل شهدها العالم[(٤)]، وكانت أي مقاومة لهذا الجيش تبرّر الإبادة الجماعية[(٥)] يروي المؤرّخ اليوناني بوليبيوس (Polybius)، أن سياسة الجيش الروماني عند احتلاله أية مدينة كانت «قتل كلّ من يجدونه من دون استثناء»

---

(١) **الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٢، الآية ١.**

(٢) Robert L. O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 81.

(٣) Edward N. Luttwak, *The Grand Strategy of the Roman Empire* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1976), pp. 25-26, 41-42 and 46-47, and Susan P. Mattern, *Rome and the Enemy: Imperial Strategy in the Principate* (Berkeley, CA: University of California Press, 1999), pp. xii and 222.

(٤) O'Connell, Ibid., pp. 69-81, and John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 263-271.

(٥) William Harris, *War and Imperialism in Republican Rome* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 56.

بما في ذلك الحيوانات[٦] فبعد أن احتل الرومان بريطانيا، يذكر القائد الاسكتلندي كالغاكوس (Calgacus) أن الجزيرة أصبحت أرضاً خراباً بالكامل: «أصبحت أطراف بريطانيا بادية كلها للعيان؛ لم تعد هناك قبائل لتأتي؛ لا شيء بقي سوى البحر والمنحدرات الصخرية والمزيد من القتلة الرومان أن تنهب، أن تذبح، أن تدمّر، هذا ما سُمّي خطأً بالإمبراطورية»[٧]

فهم بوليبيوس أنّ الهدف من هذه الوحشية هو «إثارة الرعب في الأمم الخاضعة للإمبراطورية»[٨] وكانت هذه السياسة تنجح غالباً، غير أنّها استغرقت ما يقارب المئتي عام حتى تمكن الرومان من ترويض اليهود في فلسطين، الذين طردوا قوة إمبراطورية في السابق، واعتقدوا أنّ بإمكانهم فعل ذلك مجدداً بعد أن هزم الإسكندر الأكبر الإمبراطورية الفارسية في عام ٣٣٣ ق.م، وقعت مملكة يهوذا تحت سطوة إمبراطوريتَي السلوقيين (Seleucid) والبطليميين (Ptolemid)، واللتين كانتا من ممالك الطوائف التي خَلَفت الإسكندر. لم يتدخّل معظم هؤلاء الحكّام في الحياة الشخصية لرعاياهم. ولكن في عام ١٧٥ ق.م، حاول الإمبراطور السلوقي أنطيوخوس الرابع (Antiochus IV) القيام بإصلاح صارم لنظام العبادة في الهيكل اليهودي، فمنع اليهود من الالتزام بقوانينهم الغذائية، ومنعهم من الختان، ومن شعائر السبت. قادت العائلة الحشمونية (Hasmonean) الكهنوتية، التي كان يقودها يهوذا المكابي، ثورة وتمكنت من استعادة يهوذا والقدس من السلوقيين، وتمكنت أيضاً من تأسيس إمبراطورية صغيرة عبر احتلال أيدوميا، والسامرة، والجليل[٩]

---

(٦) المصدر نفسه، ص٥١.

(٧) Tacitus, *Agricola*, translated by M. Hutton, and W. Peterson; revised by R. M. Ogilvie, E. H. Warmington and Michael Winterbottom, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914), p. 30.

(٨) Harris, Ibid., p. 51.

(٩) Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, translated by John Bowden, 2 vols. (London: SCM Press, 1974), vol. 1, pp. 294-300; Elias J. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees* (New York: Schocken, 1962), pp. 286-289; *The Jews in the Greek Age* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1990), pp. 294-296, and Reuven Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012), pp. 26-40.

ساهمت هذه الأحداث في تشكّل روحانية قياماتية جديدة، لا يمكن من دونها أن نفهم الحركة المسيحية المبكرة. كانت الفلسفة الخالدة أمراً جوهرياً في هذه الطريقة من التفكير: كانت الأحداث على الأرض وحياً يكشف عما يدور في الآن ذاته في العالم السماوي. وفي الوقت الذي كان فيه بنو إسرائيل يكافحون لإيجاد منطق للأحداث الجارية ومعنى، آمن مؤلّفو النصوص المقدّسة الجديدة أنه بينما كان المكابيون يقاتلون السلوقيين، كان ميكائيل وملائكته يُقاتلون القوى الشريرة التي تُساند أنطيوخوس[١٠] سفر دانيال، هو أشبه برواية تاريخية تم تأليفها في أثناء حروب المكابيين، وقد وُضع السفر في بابل، عندما كان بنو إسرائيل في المنفى. يقدّم النبي دانيال رؤية عن أربعة وحوش مرعبة، تمثّل إمبراطوريات آشور، وبابل، والفرس، والسلوقيين أخيراً، والذين هم الأكثر تدميراً من بين هؤلاء جميعاً ولكن دانيال رأى «مع سحب السماء مثل ابن إنسان أتى» وهو ما يمثله المكابيون. وخلافاً للوحوش الأربعة، فإنّ «سلطانه سلطانٌ أبدي ما لن يزول وملكوته ما لا ينقرض»[١١]

ولكن حين تمكن بنو إسرائيل من تحقيق الحكم الإمبراطوري، لم يتمكن الإخلاص الديني عند الحشمونيين، مع الأسف، من تغيير واقع الهيمنة السياسية الوحشي، فأصبحوا يمارسون القسوة والاضطهاد ذاتهما اللذين كان يمارسهما السلوقيون. في نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، ظهرت مجموعة جديدة من الطوائف الدينية التي تبحث عن بديل يهودي أكثر أصالةً؛ وسينتشر في المسيحية لاحقاً النوع ذاته من الحماسة. أقامت هذه الطوائف بهدف تأهيل تلاميذها، نظاماً من الإرشادات والتعليمات الذي أصبح لاحقاً أشبه ما يكون بمؤسسة تعليمية داخل المجتمع اليهودي. كانت كلتا الطائفتين الدينيتين: القمرانيين (Qumran)، والأسينيين (Essenes) ـ وهما فرقتان متمايزتان ومن الخطأ الخلط بينهما ـ منجذبة إلى حياة اجتماعية أخلاقية: كان الطعام يؤكل بشكل جماعي، وكان من الضروري على أفراد الطائفة أن يؤدّوا طقوس التطهّر والنظافة، وكانت الممتلكات مشاعة بين أفرادهم. كانت

---

(١٠) الكتاب المقدس، «سفر دانيال»، الأصحاحان ١٠ ـ ١٢.

(١١) المصدر نفسه، «سفر دانيال»، الأصحاح ٧، الآيتان ١٣ ـ ١٤.

كلتا الطائفتين تنتقد العبادة التي تُؤدّى في هيكل القدس، والتي حرّفها الحشمونيون بحسب اعتقادهم. أقام القمرانيون مجتمعاً أخوياً بالقرب من البحر الميّت واعتبروا أنفسهم هيكلاً بديلاً: سيهزم أطفال النور أبناء الظلام في السماء، وسيبني الرب هيكلاً آخر ويفتتح نظاماً جديداً للعالم. كان الفريسيون (Pharisees) أيضاً متمسكين بشكل حرفي بشعائر وقوانين التوراة. إننا لا نعرف إلا القليل عن الفريسيين، غير أنهم كانوا المجموعة الأكثر تأثيراً من بين هذه الطوائف الجديدة. قاد بعض الفريسيين ثورات مسلّحة ضد الحشمونيين، ولكنهم استنتجوا في النهاية أن البشر سيكونون في حال أفضل تحت حكم أجنبي. في عام ٦٤ ق.م، أصبحت تجاوزات الحشمونيين لا تُطاق، فأرسل الفريسيون وفداً إلى روما طالبين منها التدخل لخلعهم من الحكم.

في العام التالي، دخل الجنرال الروماني بومبي (Pompey) إلى القدس، وقتل اثني عشر ألفاً من اليهود واستعبد الآلاف منهم. ليس مفاجئاً أنّ معظم اليهود قد كرهوا الإمبراطورية الرومانية، ولكن الإمبراطورية لا يمكنها الاستمرار إلا إذا تمكنت من استمالة بعض السكان المحليين إلى صفها حكم الرومان فلسطين من خلال الأرستقراطية الكهنوتية في القدس، ولكنهم أيضاً وضعوا حاكماً شكلياً هو هيرودس (Herod)، أمير أيدوميا والذي كان قد اعتنق اليهودية مؤخّراً بنى هيرودس قلاعاً، ومسارح، وقصوراً هائلة على الطراز الهلنستي في أنحاء فلسطين، كما أنه بنى مدينة جديدة، تكريماً لـ أغسطس، هي قيسارية. أما تحفته وعمله الأهم، فهو هيكل يهوه الجديد في القدس الذي يحيط به حصن عظيم، وتحرسه القوات الرومانية. كان هيرودس قائداً قاسياً، بجيشه الخاص وشرطته السريّة، مكروهاً من شعبه. حُكم اليهود في فلسطين من قبل مجموعتيْن أرستقراطيتيْن: الهيرودسيين والصدوقيين (Sadducees)، وهم نبلاء الكهنة اليهود، وكانت كلتا المجموعتين تجمع الضرائب من اليهود على نحوٍ مستقل[١٢]

استخدمت كلتا الأرستقراطيتيْن، مثل جميع طبقات الحكم في

---

(١٢) Richard A. Horsley, "The Historical Context of Q," in: Richard A. Horsley and Jonathan A. Draper, eds., *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999), pp. 51-54.

المجتمعات الزراعية، طبقة من الخدم التابعين لها الذين يوسّعون من تأثير سادتهم وسلطتهم في مقابل حصولهم على مرتبة اجتماعية أعلى ومشاركتهم في الحصول على فائض الإنتاج في الدولة(١٣). كانت هذه الطبقة تشمل العشارين الذين يجمعون الضرائب من المزارعين، فقد كانت الإمبراطورية الرومانية تُلزم الطبقة الحاكمة بإرسال مبلغ ثابت إلى الحكومة الاستعمارية في روما وتسمح لها بأن تحصل على ما يزيد من الضرائب. نتيجة لذلك، حصلت الطبقة الحاكمة على درجة من الاستقلالية، ولكن وكما يظهر في الإنجيل، فقد كانت هذه الطبقة مكروهة بين العامة(١٤). كان «الكتبة والفريسيون» الذين يذكرهم الإنجيل مجموعة أخرى من الخدم قاموا بتأويل التوراة، القانون اليهودي التقليدي، بطريقة تؤيّد الحكم القائم(١٥). لم يقم جميع الفريسيين بهذا الدور بالطبع، فمعظمهم ركّز على المراعاة المتشددة لأحكام التوراة، وهذا التطوّر هو ما أصبح يُعرف بالتفسير الربّي (الحاخامي)، ولم يتحالفوا مع الطبقة الحاكمة تماماً. على الرغم مما فعلوه، فإنهم لم يستعيدوا شعبيتهم بين اليهود، ولكن من المؤكّد أنهم قاموا بعمل عظيم عندما جعلوا قبول أي يهودي في الوظائف السياسية مشروطاً بدراسته للقانون المدني عند الفريسيين. أصبح يوسيفوس (Josephus)، المؤرّخ اليهودي في القرن الميلادي الأوّل على سبيل المثال، تلميذاً عند الفريسيين على الأرجح ليحصل على تعليم قانوني يؤهّله للحياة العامة، وعلى الرغم من ذلك، فإنه لم يصبح يوماً عضواً في الطائفة(١٦).

في كثير من الأحيان، عندما يُستعمر قوم فإنهم يرتكزون بشكل أكبر على ممارساتهم الدينية، خاصة تلك التي ما تزال تمتلك بعض السيطرة،

---

(١٣) Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill, NC; London: University of North Carolina Press, 1966), pp. 243-248.

(١٤) John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, 2nd ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers, 1997), p. 81.

(١٥) Horsley, "The Historical Context of Q," p. 154.

(١٦) Flavius Josephus, *The Life against Apion*, edited and translated by H. St. J. Thackeray (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926), pp. 10-12; Steve Mason, "Was Josephus a Pharisee?: A Re-Examination of the Life, 10-12," *Journal of Jewish Studies*, vol. 40, no. 1 (1989), and Alan F. Segal, *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1990), pp. 81-82.

وتلك التي تذكّرهم بالأوقات التي كانوا يتمتّعون فيها بالحرية والكرامة. في الحالة اليهودية، كان العداء للحكّام الجدد يرتفع إلى مستويات أعلى في أثناء الاحتفالات التي تُقام في الهيكل والتي كانت تحفل بخطب غاضبة على إخضاع اليهود: كان عيد الفصح يحتفل بتحرر بني إسرائيل من هيمنة الإمبراطورية المصرية؛ وكان عيد العنصرة (شافوعوت) يحتفل باستلام موسى للتوراة، القانون الإلهي الذي حلّ محلّ القوانين الإمبراطورية كافة؛ وكان مهرجان الحصاد في عيد الأسابيع يُذكّر بني إسرائيل بأن الأرض وما تنتجه ملك ليهوه، وليس للرومان. تحول هذا الغليان إلى انفجار في عام ٤ ق.م عندما كان هيرودس على سرير الموت. كان هيرودس قد وضع نسراً ذهبياً كبيراً في الهيكل، يرمز إلى الإمبراطورية الرومانية، فقام اثنان من معلمي التوراة الموقّرين، هما ماتياس (Mattias) ويهوذا بإدانة ما فعله هيرودس، واعتبرا ذلك تحدّياً سافراً لملك يهوه(١٧) في خطّة متقنة للاحتجاج، قام أربعون من تلامذتهما بتسلّق سقف المعبد وتحطيم النسر الذهبي ثم «انتظروا بشجاعة هجوم» جنود هيرودس(١٨) حين علم هيرودس بذلك قام عن سريره بغضب وحكم على التلاميذ الأربعين ومعلّميهم بالموت، وكان ذلك قبل موته بيومين(١٩).

تجدر الإشارة إلى أنّ معظم المحتجين على الحكم الإمبراطوري الروماني في فلسطين كانوا غير عنيفين؛ وبعيدين عن التعصّب الذي قد يدفع البعض إلى أن يصبحوا عدوانيين وانتحاريين في سبيل معتقداتهم. فكما يُشير يوسيفوس، قام اليهود بمظاهراتهم بدافع مبدئي، ولم يلجؤوا إلى القوّة إلّا تحت الضرورة والضغط. عندما احتجّت الحشود الغاضبة على قتل معلّميهم المحبوبين، خرج لهم أرخيلاوس (Archelaus)، الابن الأكبر لـ هيرودس،

---

(١٧) Josephus, *The Jewish War* (JW), vol. 6, p. 51, in: G. A. Williamson, trans., *Josephus: The Jewish War* (Harmondsworth, UK: Penguin, 1959).

(١٨) Josephus, *The Antiquities of the Jews (Ant.)*, vol. 17, p. 157, in: Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis: Fortress, 1987), p. 76.

[يمكن الاطلاع على الترجمة العربية، انظر: يوسيفوس، **تاريخ اليهود**، ترجمة وتحقيق سليم مدور وإبراهيم سركيس السلسلة اليهودية بأقلام يهودية (بيروت: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠١٣)].

(١٩) Josephus, *The Jewish War*, vol. 1, p. 655.

وسألهم: ما الذي يمكن أن أفعله لكم؟ أظهرت ردود اليهود على أرخيلاوس أنّ عداءهم للإمبراطورية الرومانية لم يكن نابعاً من تعنت ديني فقط: «فبعضهم طالب بتخفيف الضرائب، وبعضهم طالب بإلغاء ضريبة المشتريات، وبعضهم طالب بإطلاق سراح السجناء»[20] وعلى الرغم من أنّ القدس بقيت تضجّ بالنواح والعويل، لم يحدث أيّ عنف ضدّ السلطات إلى أن قام أرخيلاوس بإرسال قوّاته إلى الهيكل. وحتى عندما وصلت القوات إلى الهيكل، اكتفى المحتشدون برميهم بالحجارة قبل أن يعودوا إلى عبادتهم. كان من الممكن احتواء المسألة حينها لولا أن أرخيلاوس أرسل جيشه الذي قتل ثلاثة آلاف من المتعبّدين داخل الهيكل آنذاك[21] وحينها قام المحتجّون بالتفرق في الأرياف حيث كان القادة الشعبيون بمثابة «الملوك»، وشنّوا حرب عصابات ضدّ القوات الرومانية. مرة أخرى، كانت الضرائب، وليس الدين، هي القضية الرئيسة. هاجمت الحشود ممتلكات النبلاء وقامت بحملات عسكرية على القلاع المحليّة، وعلى المخازن وقوافل البضاعة الرومانية «لاسترداد البضائع التي تمّت مصادرتها من الناس»[22] استغرق الأمر ثلاث سنوات، حتى تمكّن بوبليوس كوينكتيليوس فاروس (Publius Quinctilius Varus)، حاكم سوريا، من استعادة السلام الروماني، وخلال هذه السنوات الثلاث، قام بحرق مدينة صفورية وتدميرها، ونهب القرى المجاورة لها، وصلب ألفي متمرّد خارج القدس[23]

قررت روما أن مملكة هيرودس يجب أن تُقسّم بين أبنائه الثلاثة: فعيّنت أرخيلاوس لحكم إيدوميا، ويهوذا، والسامرة؛ وعيّنت أنتيباس (Antipas) لحكم الجليل وبيرية، وعيّنت فيليب (Philip) لحكم منطقة شرق الأردن. غير أنّ حكم أرخيلاوس كان قاسياً، فقررت روما عزله، وأصبحت يهوذا تحت حكم والٍ روماني في قيسارية، تدعمه أرستقراطية كهنوتية يهودية. عندما قام كوبونيوس (Coponius)، الحاكم الأوّل، بعمل إحصاء سكاني لتقدير مستحقات الضرائب، قام أحد اليهود من الجليل، واسمه يهوذا، بحثّ

---

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص٣.
(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص١١ ـ ١٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص٥٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص٦٦ ـ ٧٥.

اليهود على المقاومة. لم يكن التزامه الديني منفصلاً عن احتجاجه السياسي[٢٤]، فقد أكّد يهوذا أنّ «دفع الضرائب للرومان يساوي العبودية ببساطة»، وأنّ الربّ هو «القائد والسيّد الوحيد» لليهود. وإن بقي اليهود في موقع معارضتهم من دون أن يخافوا «من القتل الذي قد يصيبهم»، فإنّ الرب سيتدخّل لمصلحتهم[٢٥].

كالعادة، لا يلجأ الفلاحون إلى العنف، فسلاحهم الرئيس هو عدم التعاون مع السلطة: العمل ببطء أو الامتناع عن العمل أحياناً، بهذه الطريقة كانوا يعبّرون عن وجهة نظرهم اقتصادياً كان معظم الحكّام الرومان يتجنبون الإساءة إلى الشعور اليهودي، ولكن في عام ٢٦م، أمر بيلاطس البنطي (Pontius Pilate) قواته في قلعة أنطونيا بإقامة مذبح للإمبراطور بجانب الهيكل، فقامت حشود الفلاحين وسكان المدن من فورها بالزحف إلى قيسارية، وعندما رفض بيلاطس إزالة المذبح، قام اليهود بالاستلقاء من دون حركة أمام مكان إقامته لخمسة أيام. وعندما جمعهم بيلاطس في مدرّج كبير، اكتشفوا أنّهم محاطون بالجنود والسيوف، فارتموا على الأرض يبكون لأنهم يفضّلون الموت على مخالفة شريعتهم. ربما كان اليهود ينتظرون التدخّل الإلهي ولكنهم أيضاً كانوا يعرفون أنّ بيلاطس يخشى انتقام الجماهير منه في حال قتلهم. وقد كانوا على حق: فالحاكم الروماني اعترف بالهزيمة وأزال المذبح[٢٦] ولكن احتمالات نجاح هكذا تمرّد كانت أقلّ لاحقاً؛ فبعد خمسة وعشرين عاماً، أمر الإمبراطور جايوس كاليغولا (Gaius Caligula) بأن يوضع تمثاله في هيكل القدس، ومرّة أخرى خرج الفلاحون إلى الطرقات «في وقت واحد تاركين بيوتهم وقراهم خالية»[٢٧] وعندما وصل مندوب الإمبراطور بترونيوس (Petronius) إلى ميناء عكا مع التمثال،

---

(٢٤) John Dominic Crossan, *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2007), pp. 91-94.

(٢٥) Josephus, *The Antiquities of the Jews (Ant.)*, vol. 18, pp. 4-9, in: Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, p. 81, and Josephus, *The Jewish War*, vol. 2, p. 117.

(٢٦) Josephus, *The Jewish War*, vol. 2, pp. 169-174.

(٢٧) Philo, *On the Embassy to Gaius*, translated by E. H. Colson, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), pp. 223-224.

وجد «عشرات الآلاف من اليهود» مع زوجاتهم وأطفالهم محتشدين على السهل المقابل للمدينة. مرة أخرى، كان هذا الاحتجاج سلمياً وغير عنيف، وقالوا لـ بترونيوس «لن نقاتل تحت أي ظرف»، غير أنّهم كانوا مستعدين للبقاء في عكا حتى انتهاء الموسم الزراعي[٢٨] كانت هذه حركة سياسية ذكيّة من الفلاحين: اضطر بترونيوس أن يشرح للإمبراطور «بأن الأرض إن لم يزرعها المزارعين فإنهم سيحصدون عصابات اللصوص وقطاع الطرق بدلاً من المحصول الزراعي، ولن يتمكنوا من تحصيل الجزية»[٢٩] ولكن الإمبراطور كاليغولا كان من النادر أن يتحرك بشكل عقلاني، وكانت الأحداث لتنتهي بطريقة مأساوية لولا أنه اغتيل في العام التالي.

كانت المجتمعات الزراعية للفلاحين اليهود قد رفعت صوتها بالمعارضة للحكم الروماني وفقاً للتقاليد اليهودية التي تنصّ على المساواة ولكنهم لم يكونوا مصابين بالجنون الحماسي ولم يكونوا عنيفين أو انتحاريين. فشلت الحركات الاجتماعية اللاحقة لأنّ قادتها كانوا أقلّ دهاءً. في خمسينيات القرن الميلادي الأوّل، سيقوم النبي ثوداس بقيادة أربعمئة يهودي في صحراء يهوذا في خروج جديد، مؤمناً بأنّ اليهود لو أخذوا بزمام المبادرة، فإن الرب سيجلب لهم الخلاص والنجاة[٣٠] زحف أحد قادة المتمرّدين بحشد مكوّن من ثلاثين ألفاً عبر الصحراء وصولاً إلى جبل الزيتون «وكانوا على استعداد لدخول القدس والتغلّب على الحامية الرومانية، واستعادة السلطة فيها»[٣١] ولكن هذه الحركات لم تمتلك تأثيراً سياسياً وتمّ قمعها من دون رحمة. كانت كلتا الحركتين الاحتجاجيتين متأثرة بالاعتقادات القياماتية والفلسفة الخالدة بأنّ أي فعل على الأرض سيؤثّر في النظام الكوني، وكان هذا هو السياق السياسي لرسالة المسيح في قرى الجليل.

ولد عيسى في مجتمع مصاب بالصدمة بسبب العنف، وقد شكّلت الثورات وحركات التمرّد المختلفة حياته. فالثورة التي حدثت بعد وفاة هيرودس كانت في سنة ميلاده، وكانت نشأته في قرية الناصرة، التي لم تكن

---

(٢٨) Josephus, *The Antiquities of the Jews (Ant.)*, vol. 18, p. 292 (Whiston translation).

(٢٩) Ibid., vol. 18, p. 284 (Whiston translation).

(٣٠) Josephus, *The Jewish War*, vol. 2, p. 260 (Whiston translation).

(٣١) المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٦١ ـ ٢٦٢.

تبعد سوى بضعة أميال عن صفورية التي دمّرها فاروس وسوّاها بالأرض؛ وحدث اعتصام الفلاحين ضد كاليغولا بعد عشر سنين من وفاته. في أثناء حياته، كانت الجليل محكومة من قبل أنتيباس ابن هيرودس الذي نفذ مشروعات عمرانية مكلفة عبر فرض الضرائب على سكان الجليل التابعين له. ومن كان يعجز عن دفع الضرائب فإنّ أرضه كانت تُرهن ومن ثَم تُصادر، وقد أدّى هذا إلى زيادة عقارات وأملاك الأرستقراطية الهيرودسية[(٣٢)] تحوّل بعض المزارعين الذين خسروا أراضيهم إلى لصوص وقطّاع طرق، بينما لجأ بعضهم - ومن ضمنهم يوسف النجار، والد عيسى - إلى أعمال وضيعة: كان الحرفيون في الغالب مزارعين فشلوا في السابق[(٣٣)] كانت الجماهير التي اجتمعت حول عيسى جائعة، مريضة، ويائسة. في القصص المروية حول عيسى، نرى مجتمعاً منقسماً بين الأثرياء والفقراء المسحوقين: البشر اليائسون من تراكم الديون عليهم؛ والفلاحون الذين كانوا يرزحون تحت الضرائب الثقيلة، والفلاحون الذين خسروا أراضيهم وأصبحوا عمالاً بأجر زهيد[(٣٤)]

على الرغم من أنّ الإنجيل كُتب في بيئة مدنية، وبعد عقود من هذه الأحداث التي يصفها، فإنه ما يزال يعكس هذا العدوان السياسي والقسوة التي كان يعيشها سكان فلسطين تحت حكم الرومان. بعد ميلاد عيسى، قام الملك هيرودس بذبح كلّ المواليد الذكور في بيت لحم، مكرراً ما فعله فرعون، المثال النموذجي للشرّ الإمبراطوري[(٣٥)] وأُعدم يوحنا المعمدان [يحيى بن زكريا]، ابن خالة عيسى، من قبل أنتيباس[(٣٦)] وتنبّأ عيسى بأنّ

---

(٣٢) Josephus, *The Antiquities of the Jews (Ant.)*, vol. 18, p. 36.8, and Horsley, "The Historical Context of Q," p. 58.

(٣٣) John Dominic Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography* (New York: HarperCollins Publishers,, 1994), pp. 26-28.

(٣٤) **الكتاب المقدس**: «إنجيل متى»، الأصحاح ١٨، الآيات ٢٢ - ٣٣، والأصحاح ٢٠، الآيات ١ - ١٥؛ إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٦، الآيات ١ - ١٣، و«إنجيل مرقس»، الأصحاح ١٢، الآيات ١ - ٩، و

Adrian N. Sherwin-White, *Roman Law and Roman Society in the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 1963), p. 139.

(٣٥) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى»، الأصحاح ٢، الآية ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٤، الآيات ٣ - ١٢.

تلاميذه سيُلاحقون، ويضربون بالسياط، ويُقتلون من قبل السلطات اليهودية[٣٧]، وقد قُبض عليه من قبل الأرستقراطية الكهنوتية العليا وعُذِّبَ وصُلب بأمر من بيلاطس البنطي. من البداية، يُقدّم الإنجيل تعاليم المسيح على أنها بديل للعنف البنيوي للحكم الإمبراطوري. كانت النقود الرومانية، والنقوش، والمعابد، تطلق على الإمبراطور أغسطس الذي جلب السلام إلى العالم بعد قرن كامل من الحروب العنيفة، «ابن الله»، «السيد» و«المُخلّص»، باعتبار أنّ ميلاده هو إعلان «الأخبار الجيّدة» («البشارة» (Euaggelia)). وهكذا عندما أعلن الملاك ميلاد عيسى للرعاة صاح بهم «اسمعوا، لقد جلبت لكم البشارة والنعمة العظيمة! اليوم ولد المُخلّص والمنقذ لكم». في تلك اللحظة كان «ابن الله» قد ولد بلا مأوى، وعن قريب كان سيصبح لاجئاً[٣٨].

كانت إحدى المؤشرات على الضائقة الحادّة التي كان يعيشها السكان في تلك الفترة، هي العدد الكبير من الناس المُصابين باضطرابات عصبية ونفسية، والتي كانوا يعزونها إلى الشياطين، وكان هؤلاء الناس يأتون إلى عيسى ليعالجهم. ويبدو أن عيسى وتلاميذه كانوا يمتلكون مهارة خاصة لعلاج هذه الاضطرابات[٣٩] وعندما كانوا يطردون هذه الشياطين، كان عيسى يُخبرهم إنهم يكررون انتصارات الرب في المجال الكوني وكان يقول لهم بعد نجاح العلاج: «رأيت الشيطان ساقطاً مثل البرق من السماء»[٤٠] ويبدو أنّ ما يُسمّى بالتلبّس وامتلاك الشيطان للروح كان مترافقاً في كثير من الأحيان مع الاضطهاد الاقتصادي والجنسي أو الاستعماري، حين يشعر البشر بأنّهم محكومون من قبل قوّة غريبة لا يمكنهم التحكّم بها[٤١] في إحدى القصص المروية، عندما قام عيسى بإخراج الشياطين المتلبّسة بأحد

---

(٣٧) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٠، الآيتان ١٧ ـ ١٨.

(٣٨) Marcus J. Borg, *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Relevance of a Religious Revolutionary* (San Francisco: Harpercollins, 2006), pp. 67-68.

(٣٩) **الكتاب المقدس**: «إنجيل متى»، الأصحاح ٤، الآيات ١ ـ ١١؛ «إنجيل مرقس»، الأصحاحان ١٢ ـ ١٣، و«إنجيل لوقا»، الأصحاح ٤، الآيات ١ ـ ١٣.

(٤٠) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٠، الآيتان ١٧ ـ ١٨.

(٤١) I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Baltimore: Penguin Books, 1971), pp. 31-32, 35 and 127.

الرجال، أخبرته القوى الشيطانية أن اسمها كان «فيلق»، وعرّفت نفسها بأسماء القوات الرومانية، وهو أكثر الرموز تعبيراً عن الاحتلال. فقام عيسى، بما قد يقوم به أي مُستَعمَر: لقد صبّ «فيلق» وسط قطيع من الخنازير، الحيوانات الأكثر قذارة، والتي سارعت بالركض باتجاه البحر[٤٢] يبدو أنّ الطبقة الحاكمة اعتبرت أنّ عيسى «طارد للأرواح الشريرة» و«محرّض سياسي» في الوقت ذاته، وهذا ما دفع أنتيباس إلى اتخاذ قرار بالتحرّك ضدّ عيسى[٤٣]

كانت السياسة والدين، في رسالة عيسى، أمرين لا يمكن الفصل بينهما، وكان الحدث الذي ربما أدى إلى صلب عيسى هو دخوله الاستفزازي إلى القدس في عيد الفصح، عندما حيّته الحشود باعتباره «ابن داوود» و«ملك إسرائيل»[٤٤]، ثم دخل إلى الهيكل أمام الجموع، وقلب طاولات الصيارفة وقال لهم بأن هذا بيت الرب، وأنتم قد جعلتموه «مغارة لصوص»[٤٥] هذا لم يكن، كما يظنّ البعض، دعوة إلى نمط أكثر روحانية من العبادة. فكانت يهوذا قد أصبحت معبداً ـ دولة منذ الحقبة الفارسية، وكان الهيكل قد تحوّل منذ مدّة طويلة إلى أداة للسيطرة الإمبراطورية، وكانت الجزية تُخزّن داخل الهيكل، وعلى الرغم من أنّ الكاهن الأعلى تعاون مع الإمبراطورية الرومانية فإن مؤسسة الهيكل قد أصبحت مذمومة حتى أنّ الفلاحين كانوا يرفضون دفع الأعشار إليها الهيكل[٤٦] ولكن عدم انخراط عيسى في الحكم الإمبراطوري السيئ كان يعني أنه «يخلط» الدين بالسياسة. فعندما قلب الطاولات، كان يستشهد بالنبي الذي وبّخ قومه بشدة لأنهم يتجاهلون محنة الفقراء ويلتزمون بالدين التزاماً شكلياً فقط. كان الظلم، وغياب العدالة، والاضطهاد قضايا مشحونة دينياً دوماً في إسرائيل. وكانت

---

(٤٢) **الكتاب المقدس**، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ٥، الآيات ١ ـ ١٧، و

Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, pp. 99-106.

(٤٣) **الكتاب المقدس**، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٣، الآيات ٣١ ـ ٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه: «إنجيل متى»، الأصحاح ٢١، الآيات ١ ـ ١١؛ «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٩، الآيات ٢٨ ـ ٣٨، و«إنجيل مرقس»، الأصحاح ١١، الآيات ١ ـ ١١.

(٤٥) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٢١، الآيتان ١٢ ـ ١٣.

(٤٦) Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, pp. 286-289, and Sean Frayne, *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Center, 1980), pp. 283-286.

الفكرة القائلة بأنّ الدين ينبغي ألا يتورّط في السياسة لتبدو غريبة في نظر عيسى، كما كانت غريبة عند كونفوشيوس.

ليس من السهل أن نعرف بدقّة موقف عيسى من العنف ولكن ليس هناك دلائل على أنّه كان يخطط للقيام بتمرد عسكري. لقد حرّم على أتباعه أن يجرحوا أو يؤذوا الآخرين وحرّم عليهم الانتقام العدواني[47] ولم يقاوم عيسى اعتقاله ووبّخ تلميذه الذي قطع أذن خادم كبير الكهنة[48] غير أنّه كان قاسياً أحياناً في كلامه: فقد انفجر مرة في وجه أحد الأثرياء[49]؛ ووبّخ «الكتبة والفريسيين» الذين كانوا يعملون كالخدم بقسوة[50] ودعا بأن ينزل غضب الرب على القرى التي ترفض تلاميذه[51] كما رأينا سابقاً، فقد كان للفلاحين اليهود في فلسطين تراث من اللاعنف في مواجهة الحكم الإمبراطوري، وكان عيسى بالتالي يعرف أنّ أية مواجهة سواءً مع طبقة الحكم اليهودية أو الرومانية ـ ولم يكن عيسى يفرّق بينهما ـ سيكون خطراً وقد حذّر عيسى تلاميذه، بأنّ عليهم أن يكونوا مستعدين «لأن يحملوا صلبانهم معهم كل يوم»[52] ويبدو أن عيسى، مثل يهوذا الجليلي، كان يعتمد على تدخّل الرب. عندما كانت أمّه حاملاً به، تنبّأت بأنّ الرب قد بدأ بخلق عالم أكثر عدالةً ونظاماً:

«صنع قوةً بذراعه

شتت المستكبرين بفكر قلوبهم

أنزل الأعزّاء عن الكراسي ورفع المتضعين

أشبع الفقراء خيرات وصرف الأغنياء فارغين

عَضَدَ إسرائيلَ فتاهُ ليذكُرَ رحمةً»[53]

---

(٤٧) الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، الأصحاح ٥، الآيتان ٣٩ و٤٤.
(٤٨) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٢٦، الآية ٦٣.
(٤٩) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٦، الآيات ٢٠ ـ ٢٤.
(٥٠) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٢، الآيات ١ ـ ١٢ و٢٣.
(٥١) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٣، الآية ١٣.
(٥٢) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٩، الآيتان ٢٣ ـ ٢٤.
(٥٣) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١، الآيات ٥١ ـ ٥٤.

مثل يهوذا الجليلي، اعتقد عيسى بأن تلاميذه لو لم يرهبوا «القتل الذي سيصيبهم»، ولو أنهم أخذوا بزمام المبادرة وخطوا الخطوة الأولى، فإنّ الرب سيسقط القوة والمال أمامهم.

في أحد الأيام سأله الفريسيون والخدم الهيرودسيون سؤالاً ماكراً: «أيجوز أن نعطي الجزية لقيصر أم لا؟ نعطي أم لا نعطي؟» وكما رأينا فإنّ موضوع الضرائب كان موضوعاً حساساً وقابلاً للاشتعال في فلسطين الرومانية، وإذا أجاب عيسى بـ«لا» فإنه سيكون عرضة للاعتقال، فأخذ عيسى ديناراً رومانياً وسألهم: «لمن هذه الصورة والكتابة على الدينار؟» فقالوا: «لقيصر»، فأجابهم عيسى: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»[٥٤] في سياق إمبراطوري خالص، كان ادعاء قيصر قانونياً: والفعل أعطوا (في الإغريقية (Apodote)) كان يُستخدم بمعنى التسليم بصحّة الادّعاء[٥٥] ولكن، كان جميع اليهود يعرفون بأنّ الربّ هو ملكهم وكل شيء ملك له، وبالتالي فقد كان هناك القليل لإعطائه للقيصر. ويعقب عيسى في إنجيل مرقس على هذه الحادثة بتحذير الخدم الذين يساعدون أجهزة الحكم الروماني ويسحقون الفقراء والضعفاء:

«تحرّزوا من الكتبة الذين يرغبون المشي بالطيالسة والتحيات في الأسواق. والمجالس الأولى في المجامع والمتكآت الأولى في الولائم. الذين يأكلون بيوت الأرامل ولعلّةٍ يُطيلون الصلوات. هؤلاء يأخذون دينونة أعظم»[٥٦]

عندما يؤسس الربّ مملكته أخيراً فإن عقوبتهم ستكون قاسية.

كانت مملكة الرب هذه في قلب تعاليم عيسى[٥٧] وإقامة بديل عن العنف والظلم الذي يمارسه الحكم الإمبراطوري يمكن أن يُعجّل من اللحظة

---

(٥٤) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ١٢، الآيات ١٣ ـ ١٧، و Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, pp. 306-316.

(٥٥) F. F. Bruce, "Render to Caesar," in: Ernst Bammel and Charles F. D. Moule, eds., Jesus and the Politics of his Day (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), p. 258.

(٥٦) المصدر نفسه، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ١٢، الآيات ٣٨ ـ ٤٠.

(٥٧) Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, pp. 167-168.

التي يحوّل فيها الربّ إرادته إلى واقع إنساني، ولذلك فإنّ على أتباعه أن يتصرّفوا كما لو أنّ مملكة الربّ قائمة بالفعل(٥٨) لم يتمكن عيسى من إخراج الرومان من الريف، ولكنّ «المملكة» التي دعا إليها، كانت تتأسس على العدالة والمساواة، وكانت مفتوحة للجميع، وبالأخص لأولئك الذين رفضتهم وأهانتهم الأنظمة الحاكمة القائمة. كان عيسى يقول لمضيفه: ليس عليك أن تدعو أصدقاءك والجيران الأغنياء إلى حفلتك، «بل إذا صنعت ضيافة فادع المساكين، الجُدْع، العُرْج، العُمي»، ويجب أن تُنشر الدعوات في «شوارع المدينة وأزقتها»(٥٩) يقول عيسى لتلاميذه: «طوباكم أيها المساكين لأن لكم ملكوت الله»(٦٠) الفقراء فقط هم «المباركون» لأن كلّ من يستفيد من العنف البنيوي للنظام الإمبراطوري، بأي طريقة من الطرق، متورّط في محنتهم(٦١) ويتابع عيسى الموعظة: «ويل لكم أيها الأغنياء. لأنكم قد نلتم عزاءكم. ويل لكم أيها الشَّباعى لأنكم ستجوعون»(٦٢) في مملكة الله، «يكون الآخرون أولين، والأوّلون آخرين»(٦٣) صلوات الله للناس الذي يخشون الوقوع في الدَّين والذين لا يأملون سوى الكفاف. في كلّ يوم كان يدعو: «خبزنا كفافنا أعطنا اليوم. واغفر لنا ذنوبنا كما نغفر نحن أيضاً للمذنبين إلينا. ولا تُدخلنا في تجربة ولكن نجنا من الشرير»(٦٤) عاش عيسى وحواريّوه مع الفلاحين الأكثر فقراً؛ وعاشوا معيشة قاسية، متجوّلين باستمرار من دون أن يجدوا مكاناً ليناموا فيه، وكانوا يعتمدون على مساعدة أتباع عيسى الأغنياء مثل لعازر وأختيه مارثا ومريم(٦٥)

---

(٥٨) A. E. Harvey, *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus* (London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990), pp. 162 and 209.

(٥٩) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ١٤، الآيات ١٤ و٢٣ ـ ٢٤، و Crossan, *Jesus: A Revolutionary Biography*, pp. 74-82.

(٦٠) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٦، الآيتان ٢٠ ـ ٢١، و Crossan, Ibid., p. 68.

لم يستعمل الإنجيل Penes الإغريقية التي تعني «فقير»، لوصف البشر الذين يعيشون على الكفاف، وإنما استعمل Ptochos التي تعني «المتسوّلون المعدمون».

(٦١) Crossan, Ibid., pp. 68-70.

(٦٢) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٦، الآيتان ٢٤ ـ ٢٥.

(٦٣) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٢٠، الآية ١٦.

(٦٤) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٦، الآيات ١١ ـ ١٣.

(٦٥) Gerd Theissen, *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christians*, translated by John Bowden (London: SCM Press, 1978), pp. 8-14.

ولكن مملكة الله لم تكن يوتوبيا تنتظر زمناً بعيداً لتتحقق، فقد أعلن عيسى منذ بداية رسالته: «قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله»(٦٦) كانت معجزة عيسى في شفاء المرضى دليلاً على الحضور الفعّال لله. كان يرى البشر في كلّ مكان منهكين، ومظلومين، ومسحوقين ويائسين: «ولما رأى الجموع تحنن عليهم إذ كانوا منزعجين (Eskulmenoi) ومنطرحين (Errimmenoi) كغنم لا راعي لها»(٦٧) كان لهذه الأفعال الإغريقية دلالة سياسية تعني: الانطراح أرضاً بسبب افتراس الإمبراطورية(٦٨) كان هؤلاء الناس يُعانون العمل الشاق، والفقر، وتدني الصحة العامة، والازدحام الشديد، والديون المتراكمة، والقلق الذي كان يعمّ المجتمع الزراعي(٦٩) كانت مملكة عيسى تتحدّى قسوة يهوذا الرومانية والجليل الهيرودسية عبر جعل إرادة الله تتحقق «في الأرض كما في السماء»(٧٠) على هؤلاء الذين يخافون أن يصبحوا مديونين أن يُساعدوا الآخرين ليتخلصوا من ديونهم؛ عليهم أن يحبّوا حتى أعداءهم، وأن يدعموهم مادياً ومعنوياً وبدلاً من القيام بأعمال انتقامية عنيفة كما يفعل الرومان، فإنّ البشر في مملكة الله سيعيشون وفق القاعدة الذهبية:

> «من ضربك على خدّك فاعرض له الآخر أيضاً ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضاً. وكل من سألك فأعطه. ومن أخذ الذي لك فلا تُطالبه. وكما تُريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا أنتم أيضاً بهم هكذا»(٧١)

على أتباع عيسى أن يعيشوا بتعاطف وشفقة على الآخرين مثل الله

---

(٦٦) **الكتاب المقدس**، «إنجيل مرقس»، الأصحاح ١، الآيتان ١٤ ـ ١٥ (ترجمة المؤلفة).

(٦٧) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٩، الآية ٣٦.

(٦٨) Warren Carter, "Construction of Violence and Identities in Matthew's Gospel," in: Shelly Matthews and E. Leigh Gibson, eds., *Violence in the New Testament* (New York; London: T and T Clark, 2005), pp. 93-94.

(٦٩) John Pairman Brown, "Techniques of Imperial Control: The Background of the Gospel Event," in Norman Gottwald, ed., *The Bible of Liberation: Political and Social Hermeneutics* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983), pp. 357-77; Gerd Theissen, *The Miracle Stories: Early Christian Tradition* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 231-244, and Warren Carter, *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading* (Sheffield, UK: Orbis Books, 2000), pp. 17-29, 36-43, 123-127 and 196-198.

(٧٠) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى»، الأصحاح ٦، الآية ١٠.

(٧١) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٦، الآيات ٢٨ ـ ٣٠.

نفسه، يعطون بكرم ويمتنعون عن مقاضاة أحد أو تجريمه[٧٢]

بعد صلب عيسى، آمن تلاميذه بأنه رفع إلى يمين الله، وأنه سيعود عما قريب ليُقيم مملكته بالتأكيد[٧٣] عمل عيسى في أرياف فلسطين الرومانية وقراها وكان يتجنّب المدن في المجمل[٧٤] ولكن بولس، أحد اليهود المشتتين من طرسوس (Tarsus) في كليكيا (Cilicia)، والذي لم يلتق بعيسى، آمن بأنّه مكلّف من الله بأن يوصل بشارة الإنجيل إلى العالم غير اليهودي، ولذا فقد انطلق ليعظ الناس في المدن اليونانية - الرومانية على طول طرق التجارة الرئيسة في آسيا الصغرى، واليونان ومقدونيا. وقد كانت بيئة هذه المدن مختلفة بشكل كبير عن فلسطين الرومانية: من آمنوا بدعوة بولس لم يتسوّلوا خبزهم ولكنهم عملوا لأجل معيشتهم، كما فعل بولس نفسه، وكان عدد كبير منهم رجالاً ونساءً ذوي إمكانيات كبيرة. كتابات بولس في خمسينيات القرن الأوّل الميلادي هي أقدم الكتابات المسيحية التي بقيت، وتعاليمه أثّرت في وصف حياة المسيح في أناجيل مرقس ومتّى ولوقا (والتي تعرف بالأناجيل السينوبتية (Synoptics) والإزائية) والتي كُتبت في سبعينيات القرن الميلادي الأوّل وثمانينياته. وبينما كانت الأناجيل السينوبتية تستفيد من التراث الفلسطيني المبكّر عن المسيح، فإنها كانت تُكتب في بيئة مدنية يتخللها الدين اليوناني - الروماني.

لم يفصل الرومان ولا الإغريق بين الدين والحياة العادية (العلمانية). ومفهومنا الحديث عن «الدين» لم يكن مفهوماً عندهم. فلم يكن عندهم نصوص دينية «رسمية»، ولا عقائد «إلزامية»، ولا طبقة متمايزة من «رجال الدين» (الإكليروس)، ولا قواعد أخلاقية «ملزمة» للجميع. ولم تكن هناك هوة أنطولوجية تفصل بين الآلهة والبشر؛ فكل إنسان كانت فيه «القوة» (Numen) و«العبقرية» (Genius) الإلهيتين، وكانت الآلهة تأخذ أشكالاً بشرية عادةً[٧٥] كانت الآلهة جزءاً من أجساد المواطنين ولذا فقد كانت المدن

(٧٢) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٦، الآيات ٣١ - ٣٨.

(٧٣) المصدر نفسه، «سفر أعمال الرسل»، الأصحاح ٢، الآيات ٢٣ و٣٢ - ٣٥، و«رسالة إلى أهل فيلبي»، الأصحاح ٢، الآية ٩.

(٧٤) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٠، الآيتان ٥ - ٦.

(٧٥) James B. Rives, *Religion in the Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 13-20.

الإغريقية ـ الرومانية مجتمعات دينية بامتياز. كان لكلّ مدينة إلهها الراعي والحامي لها، وكان كبرياء المدينة، والمصالح الاقتصادية، والتقوى الدينية أموراً متداخلة بشكل يبدو غريباً بالنسبة إلى عالمنا العلماني. كانت المشاركة في المهرجانات الدينية لتكريم آلهة المدينة أمراً أساسياً في حياة المدينة: لم تكن ثمة عطل عامة، أو عطل في نهاية الأسبوع ولذا فقد كانت مهرجانات لوبيركاليا (Lupercalia) في روما أو الباناثينيا (Panathenaia) في أثينا فرصاً نادرة للاسترخاء والاحتفال. كانت الطقوس التي تُقام في هذه المهرجانات تحدد ما الذي يعنيه أن تكون رومانياً أو أثينياً، فقد كانت تضع المدينة على خشبة العرض، وتستثمر تفاصيل حياة المدنية في معنى مفارق، وتقدّم شكل المجتمع بأفضل الصور الممكنة، وتعطي المواطنين الشعور بالانتماء إلى أسرة المدينة. كانت المشاركة في هذه الطقوس مهمّة بقدر أهمية التقوى الذاتية واحترام الآلهة. وكان الانتماء إلى المدينة يعني عبادة آلهتها، وإن كانت عبادة الآلهة الأخرى أيضاً مقبولة تماماً(٧٦)

كان هذا يمثّل مشكلة كامنة بالنسبة إلى الذين آمنوا بدعوة بولس من اليهود ومن غير اليهود في مدن أنطاكية وكورنثوس وفيلبي وأفسوس، الذين أصبحوا موحّدين، وبالتالي أصبحوا يرون أن ديانة روما ديانةٌ وثنية. كانت اليهودية تقليداً دينياً قديماً محترماً في تلك المدن، وكان اليهود في الوقت نفسه يتجنبون الصدام مع العبادات الشعبية ويقبلون بحكم الإمبراطورية الرومانية. وحتى تلك اللحظة، لم تكن اليهودية والمسيحية قد أصبحتا ديانتين متمايزتين عن بعضهما البعض(٧٧)، فالذين آمنوا مع بولس رأوا أنفسهم جزءاً من إسرائيل(٧٨) ولكن المسيحيين، في المدن الإغريقية ـ الرومانية المزدحمة، كانوا يصطدمون مع المعابد اليهودية المحلية أحياناً، وحين كان المسيحيون يزعمون بأنهم ينتمون إلى «إسرائيل الجديدة»، كانوا

(٧٦) المصدر نفسه، ص١٠٤ ـ ١١٤.

(٧٧) Jonathan Z. Smith, "Fences and Neighbours: Some Contours of Early Judaism," in: Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1982), pp. 1-18; John W. Marshall, "Collateral Damage: Jesus and Jezebel in the Jewish War," in: Matthews and Gibson, eds., *Violence in the New Testament*, pp. 38-39, and Julie Galambush, *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book* (San Francisco: HarperCollins, 2005), pp. 291-292.

(٧٨) الكتاب المقدس، «سفر أعمال الرسل»، الأصحاح ٥، الآيات ٣٤ ـ ٤٢.

يظهرون بمظهر العاقّين للديانة الأم (اليهودية)، وهو الموقف الذي استنكره الرومان من المسيحيين[79] تظهر رسائل بولس قلقة من أن يظهر المسيحيون في المجتمعات الجديدة كمختلفين ومجدّدين/ مبتدعين، مما قد يجعلهم في خطر. ولذلك فقد كان يحثّهم على أن يلتزموا باللباس السائد في تلك المدن[80]، وأن يتصرفوا باللياقة والانضباط الذي يتعامل به المواطنون الرومان، وأن يتجنّبوا إظهار تقواهم وَوَجْدهم في العلن بشكل مفرط[81] وبدلاً من تحدّي السلطات الرومانية، كان بولس يعظ الجماهير بالطاعة والاحترام لها: «لتخضع كلّ نفس للسلاطين الفائقة. لأنه ليس سلطان إلا من الله والسلاطين الكائنة هي مُرَتَّبَةٌ من الله. حتى إنّ من يُقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمُقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة»[82] لم تكن روما بالنسبة إليه إمبراطورية شريرة، بل كانت الضامنة للنظام والاستقرار، ولذا فإن على المسيحيين أن يلتزموا بدفع الضرائب للحكومات الرومانية، «بما أنّهم خدم الله مواظبون على ذلك بعينه. فأعطوا الجميع حقوقهم، الجزية لمن له الجزية والجباية لمن له الجباية»[83] غير أنّ بولس كان يعرف أنّ هذه الحالة مؤقتة، لأنّ مملكة المسيح ستُقام على الأرض في أثناء حياته: «وهيئة هذا العالم تزول»[84]

بانتظار عودة المسيح المظفّرة، فإنّ على أفراد مجتمعه («إكليزيا» (Ekklesia)) أن يعيشوا كما علمهم: بالعطف، والتعاون والكرم. وعليهم أن يخلقوا بديلاً عن العنف البنيوي للحكم الإمبراطوري وبديلاً عن سياسة الأرستقراطيين القائمة على خدمة مصالحهم الذاتية. عندما كانوا يحتفلون بـ«الأفخارستيا»، العشاء المقدّس لذكرى المسيح، كان الأغنياء والفقراء يجتمعون إلى الطاولة نفسها ويأكلون الطعام نفسه بشكل جماعي. لم تكن المسيحية الأولى شأناً شخصياً بين الفرد والله: فقد آمن الناس بعيسى بسبب

---

(79) المصدر نفسه، «سفر أعمال الرسل»، الأصحاح ١٣، الآية ٤٤؛ الأصحاح ١٤، الآية ١٩، والأصحاح ١٧، الآيات ١٠ ـ ١٥.

(80) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ١١، الآيات ٢ ـ ١٥.

(81) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ١٤، الآيات ٢١ ـ ٢٥.

(82) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومية»، الأصحاح ١٣، الآيات ١ ـ ٢ و٤.

(83) المصدر نفسه، «الرسالة إلى أهل رومية»، الأصحاح ١٣، الآية ٦.

(84) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ٧، الآية ٣١.

تجربة العيش المشترك في مجتمع متماسك وصغير يواجه ويتحدى التوزيع غير العادل للثروة والقوة في المجتمع الروماني الطبقي. لا شكّ في أن مؤلف «أعمال الرسل» قد أعطى صورة مثالية عن الحياة المبكرة للإكليزيا في القدس، ولكنها تعكس المثال المسيحي بالتأكيد:

«وكان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة. ولم يكن أحد يقول إن شيئاً من أمواله له بل كان عندهم كلُّ شيءٍ مشتركاً وبقوة عظيمة كان الرسل يؤدّون الشهادة بقيامة الرب يسوع ونعمةٌ عظيمة كانت على جميعهم. إذ لم يكن فيهم أحدٌ محتاجاً لأنّ كل الذين كانوا أصحاب حقول أو بيوت كانوا يبيعونها ويأتون بأثمان المبيعات ويضعونها عند أرجل الرسل فكان يوزّع على كل أحد كما يكون له احتياج»[٨٥]

أعطى العيش بهذه الطريقة المسيحيين مثالاً على إمكانات جديدة للحياة الإنسانية، هذه الإمكانات التي تلخّصت في شخص المسيح الذي رُفع إلى يمين الله بسبب نكرانه لذاته. يؤكّد بولس أنّ كل الانقسامات الاجتماعية السابقة أصبحت بلا معنى: «لأننا جميعنا بروح واحدة أيضاً اعتمدنا على جسد واحد يهوداً كنا أم يونانيين عبيداً أم أحراراً وجُميعنا سُقينا روحاً واحداً». هذا المجتمع المقدّس من البشر الذين لم يكونوا يمتلكون شيئاً مشتركاً في السابق هو ما يصنع جسد المسيح القائم [الذي قام من الموت][٨٦] في إحدى القصص الجديرة بالذكر، يؤكّد لوقا، الداعية المقرّب من بولس، أنّ المسيحيين لن يعرفوا المسيح القائم عبر تجربة روحية فردية غامضة، وإنما سيعرفونه حين يفتحون قلوبهم للغريب، ويقرؤون كتابهم المقدّس بشكل جماعي، ويأكلون جميعاً على الطاولة نفسها[٨٧]

ولكن على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها بولس، فإن المسيحية المبكرة لن تنسجم بسهولة مع المدن والمجتمعات اليونانية ـ الرومانية. فقد أُقصِي المسيحيون بعيداً عن الاحتفالات الشعبية وعن طقوس القرابين التي كانت تحافظ على ترابط المدينة، كما أنّ المسيحيين بالنسبة إلى هذه

(٨٥) المصدر نفسه، «سفر أعمال الرسل»، الأصحاح ٤، الآيتان ٣٢ و٣٤.
(٨٦) المصدر نفسه، «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ١٢، الآيات ١٢ ـ ٢٧.
(٨٧) المصدر نفسه، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٢٤، الآيات ١٣ ـ ٣٢.

المجتمعات كانوا يبجّلون رجلاً أعدم من قبل الحاكم الروماني. لقد أُطلق على المسيح لقب «رب Lord» («كيريوس» (Kyrios)) في تلك المجتمعات، ولكن هذا كان في إطار ضيق ولم يؤثر في الأرستقراطية التقليدية التي حافظت على الوضع القائم وبقيت تتعامل مع الفقراء بازدراء[٨٨] يقتبس بولس ترنيمة مسيحية قديمة في رسالة إلى أهل فيلبي، ليذكّرهم بأن الله قد منح المسيح لقب كيريوس (رب) «لأنّه أخلى نفسه آخذاً صورة عبدٍ صائراً في شِبْهِ الناس. وإذا وُجد في الهيئة كإنسان وَضَعَ نفسه وأطاع حتى الموت موتَ الصليب»[٨٩] سيصبح هذا المثال عن «إخلاء النفس» مثالاً أساسياً في الروحانية المسيحية: «في عقولكم، ينبغي أن تكونوا مثل يسوع المسيح»، بهذه الكلمات يوصي بولس أهل فيلبي:

«لا شيئاً بتحزّب أو بعجب بل بتواضع حاسبين بعضكم البعضَ أفضل من أنفسهم. لا تنظروا كلّ واحدٍ إلى ما هو لنفسه بل كلّ واحدٍ إلى ما هو للآخرين أيضاً»[٩٠]

مثلما فعل أتباع بوذا وكونفوشيوس، كان المسيحيون يغرسون مُثُل التبجيل ونكران الذات، وهي المُثُل التي تقاوم العدوان الناشئ عن تأكيد الذات لدى المحاربين الأرستقراطيين.

يمكن للمجتمع المترابط والمعزول أن يُطوّر حالة من الحصرية والخصوصية التي تُبعد الآخرين عنه. في آسيا الصغرى، قامت مجموعة من مجالس اليهوديين ـ المسيحيين، الذين تعود مصادرهم إلى حواريّ المسيح المقرّب يوحنا الإنجيلي، بتطوير رؤية مختلفة عن المسيح. لم يعتبر بولس والسينوبتيون المسيح إلهاً؛ إنّ مجرد فكرة أن يكون المسيح إلهاً كانت مرعبة بالنسبة إلى بولس، الذي كان قبل تحوّله إلى المسيحية فريسياً متمسّكاً بالشكليات. لقد استعملوا جميعاً عبارة «ابن الله» بالمعنى اليهودي التقليدي: المسيح كان إنساناً عادياً مكلّفاً من الله بأداء رسالة خاصة. وعلى الرغم من

(٨٨) المصدر نفسه، «رسالة إلى أهل فيلبي»، الأصحاح ٢، الآيات ٣ ـ ٥.

(٨٩) المصدر نفسه، «رسالة إلى أهل فيلبي»، الأصحاح ٢، الآيات ٦ ـ ١١، و *The English Revised Bible* (Oxford; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989).

(٩٠) المصدر نفسه، «رسالة إلى أهل فيلبي»، الأصحاح ٢، الآيات ٢ ـ ٤.

المرتبة الرفيعة والسامية للمسيح، فبالنسبة إلى بولس، كان هناك دوماً مسافة لا يمكن ردمها بين المسيح «كيريوس/ رب» و«ابن الله» وبين الله الأب. صوّر مؤلّف الإنجيل الرابع [إنجيل يوحنا] المسيح ككائن كوني، «كلمة» الله المطلقة («لوغوس» (Logos)) والتي قد وجدت مع الله قبل بداية الزمن[91]. ويبدو أن اللاهوتيين المسيحيين فصلوا هذه الجماعة عن بقية الجماعات اليهودية ـ المسيحية؛ وكانت كتاباتهم مؤلفة للتداول داخل الجماعة، وكانت تحوي رموزاً خاصة لا يمكن فهمها لمن هم خارج الجماعة. يربك المسيح، في الإنجيل الرابع، مستمعيه عدّة مرات بتعليقاتٍ غامضة. بالنسبة إلى من أطلق عليهم لقب (اليوحنائيين) المسيحيين، كان امتلاك تصوّر صحيح عن المسيح أكثر أهمية من العمل لأجل قدوم مملكته. كانت أخلاق المحبّة حاضرة لديهم، لكن هذه المحبّة كانت محصورة للمنتمين إلى جماعتهم؛ لقد أداروا ظهورهم للـ«عالم»[92]، وانشغلوا بالإدانة والاستنكار للمارقين كـ«المسيح الدجال» و«أبناء الشيطان»[93] وقد طوّر اليوحنائيون رؤية ثنوية عن العالم تتمحور حول قطبي النور والظلام، الخير والشر، الحياة والموت، وكان أكثر نصوصهم المقدسة تطرّفاً سفر الرؤيا، الذي كُتب على الأرجح بينما كان اليهود يخوضون معركة يائسة ضد الإمبراطورية الرومانية[94] كان مؤلف سفر الرؤيا، يوحنا البطمسي، مؤمناً بأن أيام إمبراطورية الشر أصبحت معدودة. وأن عيسى على وشك العودة، ليقود المعارك، ويذبح الوحوش، ويرميهم في حفرة من نار، ويؤسس مملكته التي ستبقى لآلاف السنين. كان بولس يعلّم من آمن على يده أن المسيح، ضحية العنف الإمبراطوري، قد حقق انتصاره الكوني والروحي على الخطيئة والموت. بينما كان يوحنا يُصوّر المسيح، الذي علم أتباعه ألا ينتقموا بعنف، على أنه محارب شرس سيهزم روما ويقتل عدداً هائلاً من الرومان ويسفك دماءهم. لقد تمّ ضم سفر الرؤيا إلى الأسفار المقدسة المسيحية بصعوبة بالغة، ولكن الناس يعودون إليه بلهفة في أوقات الاضطرابات الاجتماعية عندما يتوقون إلى عالم أكثر عدالة وإنصاف.

---

(٩١) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا».

(٩٢) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ٧، الآيات ٤٢ ـ ٤٧.

(٩٣) المصدر نفسه، «إنجيل يوحنا»، الأصحاح ٢، الآيتان ١٨ ـ ١٩.

(٩٤) Tacitus, *History*, vol. 1, p. 11, and Marshall, "Collateral Damage: Jesus and Jezebel in the Jewish War," pp. 37-38.

اندلعت ثورة اليهود في القدس في عام ٦٦م بعد أن صادر الحاكم الروماني الأموال التي كانت في خزينة الهيكل. لم يشارك جميع اليهود في الثورة. فقد كان الفريسيون خائفين من أن ينعكس هذا سلباً على اليهود في الشتات، ولكن الطائفة الجديدة «الزيلوت» اعتقدت بأنّ لديها فرصة للنجاح لأنّ الإمبراطورية كانت تعاني انقسامات داخلية في تلك الفترة. وخططت لإخراج الحامية الرومانية من المدينة وإقامة حكومة مؤقتة بدلاً منها، ولكن الإمبراطور نيرون قام بإرسال جيش هائل إلى يهوذا بقيادة القائد المحنّك فسبازيان (Vespasian). غير أنّ القتال تأجّل بسبب الاضطراب الذي عقب موت نيرون في عام ٦٨م. ولكن بعد أن أصبح فسبازيان إمبراطوراً، قام ابنه تيتوس (Titus) بحصار القدس، وأجبر الزيلوت على الاستسلام، وفي الثامن والعشرين من آب/ أغسطس من عام ٧٠ م أحرق المدينة ودمّر الهيكل تماماً.

في الشرق الأوسط، كان للهيكل قيمة رمزية هائلة إلى درجة أن التقاليد الإثنية يصعب أن تتحمّل خسارته من دون أن تنهار هي الأخرى[٩٥] تدين اليهودية في بقائها إلى مجموعة من العلماء، على رأسهم قائد الفريسيين آنذاك يوحنان بن زكاي (Yohanan ben Zakkai)، الذي قام بتحويل اليهودية من دين يتمركز حول العبادة في الهيكل إلى دين يتمركز حول الكتاب المقدّس، أي إلى دين كتابي[٩٦] في المدينة الساحلية يفنه (Yavneh)، بدأ بجمع ثلاثة نصوص مقدّسة جديدة: المشناة (Mishnah)، والتي اكتملت قرابة العام ٢٠٠ م، وتلمود القدس، وتلمود بابل، واللذين وصلا إلى صيغتهما النهائية في القرن الخامس والسادس على التوالي. في البداية، افترض معظم الربّيين أنّ الهيكل سيُعاد بناؤه، ولكن هذه الآمال انسحقت حين زار الإمبراطور هادريان يهوذا في عام ١٣٠م وأعلن أنّه سيبني مدينة جديدة فوق أنقاض القدس المدمرة وسيسميها إيليا كابيتولينا (Aelia Capitolina). في العام التالي، قام بإصدار قانون يجرّم الختان، وإقامة مراسم تعيين الربيين، ويمنع تعليم التوراة، والاجتماعات الدينية اليهودية في العلن، كجزء من سياسته

(٩٥) Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*, pp. 46-47.

(٩٦) Michael S. Berger, "Taming the Beast: Rabbinic Pacification of Second Century Jewish Nationalism," in: James K. Wellman, Jr., ed., *Belief and Bloodshed: Religion and Violence Across Time and Tradition* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007), pp. 54-55.

لتوحيد الإمبراطورية ثقافياً. بالطبع قامت ثورة أخرى وخطط الجندي اليهودي القوي شمعون باركوخبا (Simon bar Kokhba) لحرب عصابات استمرت لمدّة ثلاث سنوات. الربّي أكيفا، العالِم المهم في يفنه، أعلن أن باركوخبا هو المسيح، وناداه باسم «ابن النجم»(٩٧) ولكن روما تمكنت أخيراً من استعادة السيطرة، ودمّرت آلاف القرى اليهودية، وقتلت ٥٨٠ ألف يهودي ثائر، وثمة عدد لا يُحصى ممن أُحرقوا حتى الموت أو ماتوا بسبب الجوع أو الأوبئة(٩٨) بعد الحرب، طُرد اليهود من يهوذا ولم يسمح لهم بالعودة إليها إلا بعد خمسمئة عام.

لقد أثّر هذا العنف الإمبراطوري تأثيراً عميقاً في ربيّي اليهود، وبدلاً من أن يسمحوا لليهود باستدعاء تراثهم العنيف والعدواني إلى الواجهة، قام الربيون بتهميش هذا التراث بشكل متعمّد، عاقدين العزم على منع أي مغامرة حربية أخرى قد تؤدي إلى نتائج كارثية(٩٩) طور الربيون، في أكاديمياتهم الواقعة في بابل والجليل، مناهج في التفسير تستأصل كل نزعة نحو القومية الشوفينية أو العدوان الحربي. لم يكن هذا نابعاً من كونهم رجالاً مسالمين - فقد سبق أن خاضوا معاركهم بعنف - غير أنّهم كانوا براغماتيين(١٠٠) لقد تعلموا مما مرّ بهم، أن التقاليد اليهودية يمكن أن تستمر فقط إن اعتمد اليهود على قوتهم الروحية بدلاً من قوتهم الجسدية(١٠١) ولم يعد بإمكانهم تحمّل ظهور مسيح يهودي جديد(١٠٢) واستعادوا نصيحة الربيّ يوحنان: «إن كان بيدك بذرة وسمعت بأنّ» الملك المسيح قد وصل «فاغرس بذرتك أوّلاً ثم اذهب لتحيّته»(١٠٣) ذهب بعض الربيين إلى أبعد من ذلك: «دعه يأتي،

---

(٩٧) Jerusalem Talmud (J), Taanit 4.5 and Lamentations Rabbah 2.4, in: Claude G. Montefiore and H. Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology* (New York: Schocken, 1974).

(٩٨) Dio Cassius, *History* 69.12, and Mireille Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, translated Robyn Fréshat (Leuven: Peeters, 2006), pp. 398-409.

(٩٩) Berger, "Taming the Beast: Rabbinic Pacification of Second Century Jewish Nationalism," pp. 50-52.

(١٠٠) B. Berakhot 58a; Shabbat 34a; Baba Batra 75a; Sanhedrin 100a, in: Montefiore and Loewe, eds., Ibid., and Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*, p. 73.

(١٠١) Firestone, Ibid., pp. 52-61.

(١٠٢) Berger, "Taming the Beast: Rabbinic Pacification of Second Century Jewish Nationalism," p. 48.

(١٠٣) Avot de Rabbi Nathan B.31, in: Robert Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 86.

ولكن دعني لا أراه!»[١٠٤] واقتنع الربيون بأنّ الإمبراطورية الرومانية حقيقة لا يمكن إنكارها وعلى اليهود أن يتكيّفوا معها[١٠٥] وقد أعاد الربيون تنقيح كتابهم المقدّس وتراثهم الشفهي لإظهار أنّ الله قد قدّر وقضى بقوة إمبراطورية روما[١٠٦] لقد مدحوا التقنيات الرومانية وأوصوا اليهود بأن يدعوا بالبركة لكلّ مكان يرون فيه ملكاً غير يهودي[١٠٧] وشرّعوا قواعد جديدة تمنع اليهود من حمل السلاح في السبت وفي بيوت العلم، لأن العنف يتعارض مع تعلّم التوراة.

أكد الربيّون أنّ النشاط الديني يمكن أن يُستعمل لإخماد العنف، بدلاً من إثارته والتحريض عليه، وقاموا بتجاهل الفقرات العدوانية والحربية في الكتاب المقدّس العبراني أو بإعادة تأويلها بشكل جذري. وقد أطلقوا على طريقة تفسيرهم هذه اسم «المدراش» (Midrash)، والكلمة مشتقة من دَوْراش (Darash) والتي تعني: «أن تبحث وتفتش». لم يعد معنى النصّ المقدس مُعطى بشكل ذاتي، بل أصبح ثمرةً لعمل شاقّ من البحث يقوم به الدارس المجتهد، ولأنّ هذه النصوص هي كلمة الله، فإنها بالتالي غير محدودة ولا يمكن أن تُقصر على تأويل واحد. بل ينبغي أن يخرج اليهودي بمعنى مختلف وجديد في كلّ مرة يقرأ فيها النصوص المقدّسة[١٠٨] لم يجد الربّيون حرجاً من مجادلة الربّ، وتحديه أحياناً، بل واستبدال بعض الكلمات في النصوص المقدسة لتقديم قراءة أكثر رحمة[١٠٩] صحيح أنّ الرب كان يوصف أحياناً كإله محارب في الكتاب المقدّس العبراني، ولكن

(١٠٤) B. Pesahim 118a, in: Ibid.

(١٠٥) Eisen, Ibid., p. 86, and Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome*, pp. 265-295.

(١٠٦) Mekhilta de Rabbi Yishmael 13; B. Avodah Zarah 18a, in: Montefiore and Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*.

(١٠٧) B. Shabbat 336b; B. Berakhot 58a, in: Ibid.

(١٠٨) Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture? A Comparative Approach* (London: SCM Press, 1993), p. 290; Gerald L. Bruns, "Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation," in: Robert Alter and Frank Kermode, eds., *A Literary Guide to the Bible* (London: Collins, 1987), pp. 629-30; Nahum S. Glatzer, "The Concept of Peace in Classical Judaism," in: Nahum S. Glatzer, *Essays on Jewish Thought* (Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978), pp. 37-38, and Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*, p. 90.

(١٠٩) Michael Fishbane, *Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Indiana Studies in Biblical Literature (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989), pp. 22-32.

على اليهود أن يقلّدوا سلوكه الرحيم فقط[١١٠] لم يعد البطل الحقيقي محارباً بعد الآن، وإنما البطل هو رجل السلام، فحين سُئل أحد الربّيين: «من هو بطل الأبطال؟» أجاب: «من يستطيع أن يُحوّل عدوّه إلى صديق»[١١١] ليس الرجل العظيم من يثبت قوّته في المعركة، بل من «يخضع لعاطفته الصادقة»[١١٢] عندما أشاد النبي إشعياء بجندي «قام بدفع عدوه إلى البوابة» فإنه في الحقيقة ـ بحسب تأويل الربيين الجديد ـ كان يتحدث عن أولئك «الذين يدفعون الهجوم عن التوراة»[١١٣] لقد وصف الربيّون كلاً من يشوع وداوود على أنّهم معلمون صالحون للتوراة، بل وحاججوا بأنّ داوود لم يكن له أيّ اهتمام بالحرب[١١٤] وعندما غرق الجيش المصري في البحر الأحمر، أرادت الملائكة أن تغني تسبيحة ليهوه، ولكن يهوه وبّخهم قائلاً: «أبنائي يرقدون غرقى في البحر، وأنتم تريدون أن تغنوا!؟»[١١٥]

أقرّ الربيّون أن هناك بعض الحروب المقدّرة من الرب في نصوصهم المقدسة. فقد استنتجوا أن الحروب ضدّ الكنعانيين كانت من هذا النوع، ولكن الربيين البابليين رأوا أنه بذهاب الكنعانيين، لم تعد الحروب مفروضة على اليهود[١١٦] بينما رأى الربيّون الفلسطينيون، والذين كانوا مهددين في فلسطين الرومانية دوماً، بأنّ على اليهود دوماً أن يحاربوا، ولكن فقط دفاعاً عن النفس[١١٧] كانت حروب داوود الكثيرة «اجتهادية» من قبله. ولكن الربيّين رأوا أنّ على الملوك أيضاً أن يحصلوا على الإذن من قبل السنهدرين (Sanhedrin)، مجلس الحكم اليهودي، قبل أن يخوضوا الحروب. وبما أنّ مملكة إسرائيل ومجلس الحكم لم يعودا قائميْن، فإنّ الحروب «الاجتهادية»

---

(١١٠) B. Shabbat 63a; B. Sanhedrin 82a; B. Shabbat 133b; Tanhuman 10; Eisen, *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism*, pp. 88-89, and Reuven Kimelman, "Non-violence in the Talmud," *Judaism*, vol. 17, no. 3 (1968).

(١١١) Avot de Rabbi Nathan A. 23, in: Eisen, Ibid., p. 88.

(١١٢) Mishnah (M), Avot 4:1, in: Montefiore and Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*.

(١١٣) Eisen, Ibid., p. 89.

(١١٤) B. Berakhot 4a; Megillah 3a; Tamua 16a, in: Montefiore and Loewe, eds., Ibid.

(١١٥) Exodus 14; B. Megillah 10b, in: Ibid.

(١١٦) M. Sotah 8:7; M. Yadayin 4:4; Tosefta Kiddushim 5:4, and Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*, p. 74.

(١١٧) J. Sotah 8.1, in: Montefiore and Loewe, eds., Ibid.

لم تعد مشروعة. قام الربيّون أيضاً بتأويل مقطع من نشيد الأنشاد لتثبيط الثورات الشعبية التي يمكن أن تقود إلى ردود فعل انتقامية من قبل الملوك غير اليهود: «أحلّفكن يا بنات أورشليم ألا تيقظن ولا تنبّهن الحبيب حتى يشاء»(١١٨) على بني إسرائيل إذاً ألا يقوموا بأيّ فعل استفزازي يمكن أن يُنبّه «الحبيب»؛ يجب ألا يقوم اليهود بهجرات جماعية إلى أرض إسرائيل، وألا يقوموا بأي أعمال تمرّد ضد الحكام الأجانب حتى يأمرهم الرب بذلك بشكل مباشر، «حتى يشاء». إذا بقي اليهود هادئين، فإنّ الرب لن يسمح باضطهادهم، ولكنهم إن عصوا أمره فإنهم سيُعرّضون أنفسهم للاضطهاد(١١٩) تمكنت هذه الطريقة الغامضة في التفسير، بشكل فعّال، من كبح أي فعل سياسي لليهود لما يزيد عن ألف عام(١٢٠)

في منتصف القرن الثالث الميلادي، كانت الإمبراطورية الرومانية تعاني أزمة، فقد تمكن «الساسانيون» في فارس من السيطرة على أراضٍ رومانية في كيليكيا، وفي سوريا، وقبادوقيا؛ وكانت القبائل في حوض نهر الدانوب تهاجم جبهات الإمبراطورية الرومانية باستمرار؛ وكانت عصابات المحاربين الجرمان تهاجم الحاميات الرومانية في وادي نهر الراين. وفي غضون فترة قصيرة لا تتجاوز الـ ١٦ عاماً (٢٦٨ ـ ٢٨٤م) اغتيل ثمانية من الأباطرة من قبل جنودهم. كان الاقتصاد ضعيفاً، وكانت الأرستقراطيات المحلية تتنافس على امتلاك القوة داخل المدن(١٢١) وأخيراً تمّ إنقاذ روما عن طريق ثورة عسكرية، قادها جنود محترفون من الجبهات الأمامية للإمبراطورية، الأمر الذي أدى إلى تحوّل كبير في الجيش الروماني(١٢٢) لم يعد الأرستقراطيون يحتلون المرتبة الأولى في المجتمع بعد الآن، فقد تضاعف حجم الجيش، وانقسمت الكتائب الكبيرة إلى فرق عسكرية صغيرة أكثر مرونة وأسهل حركة.

---

(١١٨) Song of Songs 2:7; 3:5; 8:4; B. Ketubot 110b-111a; Song of Songs Rabbah 2: 7, in: Ibid.

(١١٩) Firestone, *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*, pp. 74-75.

(١٢٠) Aviezer Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chapman (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), pp. 211-234.

(١٢١) Peter Brown: *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, edited by Geoffrey Barraclough (London: W. W. Norton, 1989), pp. 20-24, and *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000* (Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub., 1996), pp. 18-19.

(١٢٢) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 24-27.

أصبحت قوة الفرسان الجوّالين تدعم الحاميات العسكرية على الحدود، ولأوّل مرة أصبح المواطنون الرومان يدفعون الضرائب لدعم الجيش. وفي نهاية القرن الثالث، تمكن الجيش الروماني من قمع البرابرة في البلقان وفي شمال إيطاليا، وتمكن من إيقاف تقدّم الفرس واسترداد الأراضي التي سيطروا عليها. لم يولد الأباطرة الرومان الجدد نبلاء: كان ديوكلتيانوس (Diocletian) (الذي حكم ما بين ٢٨٤ ـ ٣٠٥م) ابناً لعبد محرر من دلماطية (Dalmatia)، وكان غاليريوس (Galerius) (الذي حكم ما بين ٣٠٥ ـ ٣١١م) راعياً للماشية في كاربائيا (Carpathia)، وكان كونستانتيوس كلوروس (Constantius Chlorus) (الذي حكم ما بين ٣٠٥ ـ ٣٠٦ م) رجلاً ريفياً من نيس (Nis). لقد جعل هؤلاء الإمبراطورية مركزية الحكم، وتحكّموا بشكل مباشر في عملية جمع الضرائب بدلاً من تركها للنبلاء المحليين، والأمر الأكثر أهمية، هو ما قام به ديوكلتيانوس بمشاركة السلطة مع ثلاثة من قادة الحكم وأوجد نظام الحكم الرباعي (Tetrarchy): حكم مكسيميانوس، وكونستانتيوس كلوروس المقاطعات الغربية من الإمبراطورية، وتولّى كلّ من ديوكلتيانوس وغاليريوس (Galerius) حكم المقاطعات الشرقية منها[(١٢٣)]

جلبت أزمة القرن الثالث المسيحية إلى دائرة اهتمام السلطات الإمبراطورية. لم يكن المسيحيون محبوبين شعبياً في السابق؛ فقد أصبحوا مشبهوين بسبب رفضهم المشاركة في طقوس عبادة المدينة، وكان من السهل أن يصبحوا كبش فداء في أوقات التوتّر والاضطراب الاجتماعي. وفقاً لـ تاسيتُس (Tacitus) لام نيرون المسيحيين على الحريق الكبير الذي شبّ في روما، وقام بقتل الكثيرين منهم، وقد يكون هؤلاء هم الشهداء الذين يجلسون بجانب عرش الله في سفر الرؤيا[(١٢٤)] كان اللاهوتي ترتليان (Tertullian)، من شمال أفريقيا (١٦٠ ـ ٢٢٠م) يشكو: «إذا ارتفع نهر التيبر،

---

(١٢٣) Peter Brown: *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1978), p. 48, and *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, pp. 19-20.

(١٢٤) Revelation 3:21, and Tacitus, *Annals*, 15: 44.

كتب تاستيُس تأريخه لهذه الأحداث بعد عدّة عقود، ومن المستعبد أن تكون المسيحية قد عُرفت، في هذا التاريخ المبكّر، كجسم متمايز. انظر:

Candida R. Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom* (New York: HarperCollins, 2013), pp. 138-139.

أو لم يفض نهر النيل على الحقول، وإذا لم تمطر السماء، وإن كان ثمة هزة أرضية، أو مجاعة، أو وباء، فإنّ الأصوات والبكاء ستتعالى لتلقي اللوم على المسيحيين!»[(١٢٥)] ولكن، لم يكن من المعتاد في الدول الزراعية أن تتدخّل الطبقة الحاكمة في الحياة الدينية لرعاياها، ولم يكن لدى الإمبراطورية الرومانية سياسة متبّعة للاضطهاد الديني. في عام ١١٢م، عندما سأل بلينيوس (Plinius) حاكم بيثينيا (Bithynia)، الإمبراطورَ تراجان (Trajan)، كيف عليه أن يعامل المسيحيين الذي يُجلبون إليه؟ أجابه تراجان بأنه ليس ثمة إجراءات رسمية متبّعة بشأنهم، ولكنه نصحه بألا يطارد المسيحيين، ولكن إن جاؤوا إلى بلاطه لأي سبب من الأسباب ورفضوا أن يقدّموا القرابين للآلهة الرومانية، فيجب أن يُعدموا بسبب تحديهم للحكومة الرومانية. والمسيحيون الذين قُتلوا، قُتلوا بهذه الطريقة، وكانت مجتمعاتهم تبجّلهم بعد موتهم. كان كتاب **أعمال الشهداء** الذي يسجّل قصص موتهم بتفاصيل رهيبة، يُتلى بصوت عالٍ في طقوس القدّاس. وخلافاً لكل التوقّعات، فإنّ المسيحية في القرن الثالث أصبحت قوة يحسب حسابها، ولا نعرف حتى الآن كيف حصل هذا بالضبط[(١٢٦)] أشار البعض إلى أنّ ظهور بعض الحركات الدينية الجديدة في الإمبراطورية جعل المسيحية تبدو أقل غرابة. وبدلاً من البحث عن المقدّس والإلهي في الأماكن المقدّسة، بدأ الناس في تلك الفترة بالبحث عنه في «أولياء الله» البشر، وبدأت المجتمعات السريّة، مثل الكنيسة، تنتشر في أنحاء الإمبراطورية. كانت أصول هذه الحركات الدينية، مثل المسيحية، تعود إلى المقاطعات الشرقية للإمبراطورية، وكانت كلها تسعى إلى بداية خاصة، وتقدّم وحياً جديداً، وتطلب من أتباعها تحوّلاً شاملاً في نظام الحياة[(١٢٧)] بدأت المسيحية باجتذاب التجار والحرفيين الذين تركوا مدنهم واستغلوا فرصة السلام الروماني للسفر والاستقرار في مناطق أخرى؛ كان كثيرٌ منهم قد فقدوا التواصل مع جذورهم

---

(١٢٥) Tertullian, *Apology*, p. 20, in: Moss, Ibid., p. 128.

(١٢٦) William H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford: Blackwell, 1965), p. 331.

(١٢٧) Jonathan Z. Smith, "The Temple and the Magician," in: Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978), p. 187, and Peter Brown, "The Rise of the Holy Man in Late Antiquity," *Journal of Roman Studies*, vol. 61 (1971).

وكانوا بالتالي منفتحين على الأفكار الجديدة. ساهمت أخلاق المساواة المسيحية في جعلها محبوبة بين الطبقات الدنيا والعبيد. وجدت النساء أيضاً الكنيسة مكاناً جذاباً بالنسبة إليهن، لأنّ النصوص المسيحية توصي الأزواج بالتعامل مع زوجاتهن بإحسان. وعدت المسيحية أتباعها، كما فعلت الرواقية والأبيقورية، بالسكينة الداخلية، ولكن طريقتها كانت متاحة للفقراء والأميين، كما هي متاحة للأرستقراطيين. بدأت الكنيسة أيضاً باجتذاب المثقفين، مثل أوريغانوس (Origen) (١٨٥ ـ ٢٥٤م) الأفلاطوني الإسكندري، الذي قام بتأويل العقيدة المسيحية بطريقة أثارت اهتمام الجمهور المتعلّم. ونتيجة لكلّ ذلك أصبحت الكنيسة مؤسسة مهمّة في المجتمع الروماني. لم تكن المسيحية حتى ذلك الوقت ديناً معترفاً به في الإمبراطورية، ولذلك فلم يكن بإمكانها امتلاك العقارات، غير أنّها تمكنّت من بعث عناصر القوة فيها. ادّعت الكنيسة، كما فعلت الإمبراطورية، امتلاك «القاعدة الوحيدة للإيمان»، وقد كانت الكنيسة تضمّ أتباعاً من أعراق ومناطق مختلفة، وتُدار من قبل بيروقراطية فعّالة[١٢٨].

كان أحد أكثر الأسباب إقناعاً لنجاح الكنيسة هو العمل الخيري، الذي جعل حضورها قوياً في المدن. ففي عام ٢٥٠م، كانت الكنيسة في روما تُطعم ١٥٠٠ من الفقراء والأرامل يومياً، وفي أثناء الاضطرابات أو تفشّي الأوبئة كان الإكليروس [أصحاب الرتب الكهنوتية] أحياناً هم المجموعة الوحيدة التي بإمكانها تزويد الطعام والتكفّل بدفن الموتى. وفي الأوقات التي كان ينهمك فيها الأباطرة بالدفاع عن الجبهات الأمامية للإمبراطورية وينشغلون بالتالي عن المدن، كانت الكنيسة تزيد من نفوذها وحضورها في المدن[١٢٩] ولكن في أوقات التوتّر الاجتماعي، كان بروزها ونشاطها في العلن يشكل تهديداً للسلطات، التي بدأت تشعر بخطر الكنيسة مما دفعها إلى زيادة نشاطها في البحث عن المسيحيين وإعدامهم.

من المهم أن نستكشف مثال «الاستشهاد» (Martyrdom) والذي يبرز في أيامنا هذه بشكل مقلق ويرتبط بالتطرّف والعنف. لم يقم الشهداء المسيحيون

---

(١٢٨) Rives, *Religion in the Roman Empire*, pp. 207-208.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٦٨ و٨٢.

بقتل أحد وإنما كانوا ضحايا للاضطهاد الإمبراطوري. بقيت ذكرى العذاب الذي عانوه حاضرة بشكل كبير في وعي الكنيسة المبكّرة وقد صاغت رؤية المسيحيين للعالم. حتى أزمة القرن الثالث، لم تكن هناك عملية منظمة عبر الإمبراطورية لاضطهاد المسيحيين سوى بعض الحالات المحلّية المتفرقة التي حصلت بسبب الكراهية، وحتى في القرن الثالث، لم تستمر الملاحقات الكثيفة للمسيحيين سوى عشر سنوات[١٣٠] في الإمبراطوريات الزراعية، كانت الطبقة الأرستقراطية الحاكمة تأمل بأن يكون دينها مختلفاً عن دين رعاياها، ولكن منذ أغسطس، أصبحت عبادة آلهة روما من قبل الجميع أمراً أساساً لبقاء الإمبراطورية. وما كان للسلام الروماني أن يستمر، في اعتقادهم، من دون السلام الإلهي (Pax Deorum)، فالسلام يُفرض من قبل الآلهة، التي تقوم، مقابل القرابين المقدّمة لها، بضمان أمن الإمبراطورية وازدهارها

ولذلك فعندما كانت الجبهة الشمالية للإمبراطورية مهددة من القبائل البربرية في عام ٢٥٠م، أمر الإمبراطور ديكيوس (Decius) جميع رعاياه بتقديم القرابين للآلهة لتساعده في مواجهة الألم والموت. لم يكن هذا الأمر موجّهاً ضدّ المسيحيين على وجه التحديد؛ علاوة على ذلك، كان من المستحيل أن تتمكن السلطات من معاقبة كلّ من لا يقوم بتقديم القرابين الرسمية[١٣١] وعندما قُتل ديكيوس في العام التالي، تمّ إلغاء القرار. في عام ٢٥٨، قام الإمبراطور فاليريان (Valerian) بأوّل استهداف مباشر للكنيسة، وأصدر أوامره بأن يُعدم رجال الإكليروس، وأن تُصادر أملاك كبار المسيحيين، ولكن يبدو أن عدداً قليلاً فقط قد تمّ إعدامهم، وبعد سنتين تمّ أسر الإمبراطور فاليريان من قبل الفرس ومات في الأسر. قام خليفته غالينوس (Galienus) بإلغاء هذا القانون، ونَعُمَ المسيحيون بالسلام لأربعين عاماً لاحقة.

---

(١٣٠) Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom,* pp. 127-162, and G. E. M. de Ste Croix, "Why Were the Early Christians Persecuted?," in: Geoffrey E. M. de Ste Croix, *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy,* edited by Michael Whitby and Joseph Streeter (Oxford: Oxford University Press, 2006).

(١٣١) James B. Rives, "The Decree of Decius and the Religion of Empire," *Journal of Roman Studies,* vol. 89 (1999), and Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Alfred A. Knopf, 1987), pp. 455-456.

من الواضح أنّ الإمبراطور فاليريان كان قلقاً من تنامي قوة الكنيسة كمؤسسة منظّمة، وليس من المعتقدات والطقوس التي تُمارس في الكنيسة. فقد كانت الكنيسة ظاهرة جديدة في المجتمع الروماني. استغل المسيحيون تطوّر طرق الاتّصال في الإمبراطورية الرومانية وأوجدوا مؤسسة ذات هيكل موحّد، وهو الأمر الذي لم تحاول أيّ من التقاليد الدينية السابقة التي ناقشناها القيام به. كان يرأس كلّ كنيسة محلية أسقف (Bishop)، «المشرف» يستمدّ سلطته من حواريي عيسى، ويساعده في إدارة الكنيسة وتنظيم الطقوس مجموعة من القساوسة والشمّاسين. بدت الشبكة التي تكوّنت من هذه الكنائس ذات التنظيم المتشابه في مجتمعات متشابهة وكأنها إمبراطورية داخل الإمبراطورية. كان إيرينيئوس (Irenaeus) أسقف ليون (١٣٠ ـ ٢٠٠م)، متلهّفاً لإيجاد أرثوذكسية [عقيدة قويمة] تستبعد العنف والعدوان المذهبي والطائفي، وزعم بأنّ الكنيسة العظيمة لها «قاعدة وحيدة للإيمان»، لأنّ الأساقفة ورثوا تعاليمهم مباشرة من الحواريين. لم تكن هذه الفكرة جديدة فحسب، بل كانت فكرة خيالية آنذاك، فرسائل بولس تظهر أن خلافاً كبيراً كان قائماً بينه وبين تلاميذ عيسى الآخرين، وأن تعاليمه لم تنشأ عن صلة مباشرة بعيسى كما هي الحال عندهم. كما أنّ كلّ واحد من السينوبتيين أخذ عن عيسى بطريقته الخاصة، وكان اليوحنائيون مختلفين عنهم كما نعرف؛ كما كان هناك حتى ذلك الوقت مجموعة أخرى من الأناجيل المتداولة. عندما أنشأت الكنيسة أخيراً شريعة كنسيّة ـ ما بين القرنين الرابع والسادس ـ اشتملت على هذه الرؤى المختلفة معاً

للأسف، فإنّ الكنيسة طوّرت اتجاهاً ينزع نحو الاتساق الفكري، الأمر الذي لم يثبت فقط عدمُ قابليته للاستمرار، بل أسهم في تمييز المسيحية عن سائر التقاليد الدينية. لم يحاول الربيّون أبداً أن يؤسسوا سلطة مركزية واحدة؛ لا يمكن لأيّ من الربيين، ولا حتى الربّ نفسه، أن يخبر اليهودي عن الكيفية التي يجب أنّ يفكّر بها[١٣٢] وكانت البوذية قد رفضت بحزم فكرة السلطة الدينية؛ فكرة «القاعدة الوحيدة للإيمان» والبنية الهرمية للسلطة الدينية كانت غريبة تماماً عن التقاليد الدينية الهندية، وكانت لدى الصينيين

(١٣٢) B. Baba Metziah 59b, in: Montefiore and Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology*.

الشجاعة ليحترموا جميع المعلمين بغضّ النظر عن اتفاقهم معهم من عدمه.

جعل قادة المسيحية الكنيسةَ أكثر خطراً على السلطات خلال الأعوام الأربعين من السلام التي تلت موت الإمبراطور فاليريان. عندما انتقل الإمبراطور المنتخب حديثاً ديوكلتيانوس إلى قصر في نيقوميديا (Nicomedia) في عام ٢٨٧م، كانت الكاتدرائية المسيحية تطلّ عليه من التلّ المقابل، وكأنها تضاهي القصر في العظمة. لم يقم ديوكلتيانوس بأيّ استهداف للكنيسة لمدّة ستة عشر عاماً، ولكنه كمؤمن بالسلام الإلهي في وقت كانت تعاني فيه الإمبراطورية الاضطراب، لم يستطع أن يحتمل تزايد الرفض والتعنّت من قبل المسيحيين لتكريم الآلهة الرومانية(١٣٣) وفي ٢٣ شباط/ فبراير من عام ٣٠٣م، أمر بأن تهدم الكاتدرائية المتغطرسة؛ وفي اليوم التالي، قام بحظر الاجتماعات المسيحية وأمر بهدم الكنائس ومصادرة النصوص المقدّسة لها وأصدر قراراً بأن يجتمع كلّ رجل وامرأة وطفل في الساحة الإمبراطورية العامة ليقدّموا القرابين لآلهة روما، ومن يرفض القيام بذلك فحكمه الإعدام. ولكن هذا القرار لم يُنفّذ سوى في بضعة مناطق في الغرب، حيث لم يكن هناك سوى القليل جداً من المجتمعات المسيحية، ومن الصعب أنّ نعرف عدد الأشخاص الذين قتلوا إثر هذا القرار. غير أنه كان من النادر أن تتمّ ملاحقة المسيحيين الذين لا يحضرون طقوس تقديم القرابين للآلهة الرومانية، وعادة ما كانوا يجدون طرقاً للتهرّب من الحضور(١٣٤) كان معظم الذين قُتلوا قد تحدّوا السلطة وقدّموا أنفسهم كشهداء متطوّعين، وهو التصرّف الذي كان يُدينه الأساقفة(١٣٥) عندما ترك ديوكلتيانوس الحكم في عام ٣٠٥، أصبحت هذه القوانين منتهية الصلاحية، ولكن بين عامي (٣١١ ـ ٣١٣)، تم تجديد العمل بها على يد الإمبراطور مكسيمينوس دازا (Maximinus Daia).

---

(١٣٣) *Collatio Legum Romanarum et Mosaicarum*, 15:3, in: Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, p. 22.

(١٣٤) Ramsay MacMullen, *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*, Writings from the Greco-Roman World Supplements; 1 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009). كانت العبادات المسيحية تؤدّى في بيوت خاصة. كانت الكنائس، مثل الكاتدرائيات الممنوعة، قد ظهرت للتو.

(١٣٥) Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, pp. 154-158.

أصبح الشهداء نموذجاً مركزياً بالنسبة إلى المسيحيين لأنهم يثبتون أنّ عيسى لم يكن وحده فريداً: فالكنيسة لديها «أولياء الله» الذين يمتلكون القوة الإلهية في صدورهم. كان كلّ شهيد «مسيحاً آخر» ومحاكاة الشهداء لموت المسيح كان يعني حضور المسيح في الحاضر(١٣٦) يدعي **أعمال الشهداء** أنّ هذه المواجهات البطولية مع الموت كانت بمثابة معجزات تُظهر حضور الله لأنّ الشهداء لم تبدُ عليهم المعاناة ولا الألم. بهذه الكلمات كان أسقف مدينة روان (Rouen)، فيكتريكيوس (Victricius)، في القرن الخامس يحثّ جماعته: «لا تدعوا يوماً يمرّ دون أن نقف على قصص الشهداء». «لم يضعف الشهداء أمام التعذيب؛ كان الشهداء يُسرعون إلى موتهم؛ هذا قد ابتلع النار بلهفة؛ وذاك بقي واقفاً وهم يقطعون جسده»(١٣٧) لاحقاً يشرح البابا غيلاسيوس (Gelasius) (٤٩٢ ـ ٤٩٦م): «لقد عانوا ما لا يمكن لأيّ إنسان أن يتحمّله، ولم يتحمّلوا ما تحمّلوه بقوّتهم الذاتية بل برحمة الله»(١٣٨) عندما تمّ إعدام الأَمَة المسيحية بلاندينا (Blandina) في ليون عام ١٧٧م، كان أصحابها «ينظرون بعيونهم إلى أختهم التي ستُصلب من أجلهم»(١٣٩)

وعندما سُجنت الزوجة الصغيرة والأم فيبيا بيربيتوا (Vibia Perpetua) في قرطاج في عام ٢٠٣م، وردتها سلسلة من الرؤى والأحلام التي أثبتت، حتى لسجّانيها، أنها تنعُمُ في أُنس وألفة خاصة مع الله. بل إنّ مسؤول السجن نفسه قد اتضح له أنّ «هناك قوة نادرة داخلنا» كما يذكر كاتب سيرتها(١٤٠) كان المسيحيون يرون أنفسهم، عبر «أولياء الله» هؤلاء، متفوّقين على المجتمعات الوثنية وجديرين بالاحترام من قِبلها ولكن كان هناك دوماً ومضات من العنف والعدوانية في أثناء «شهادة» الشهداء للمسيح. ففي الليلة

---

(١٣٦) Candida R. Moss, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010).

(١٣٧) Victricius, *De Laude Sanctorum* 10.452 B, in: Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981), p. 79.

(١٣٨) *Decretum Gelasianum,* in: Ibid.

(١٣٩) "The Martyrs of Lyons" 1:4, in: Herbert Musurillo, trans., *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972).

(١٤٠) Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua (*203) to Marguerite Poretz (1310) (Cambridge, UK; London: Cambridge University Press, 1984), p. 4.

السابقة لإعدامها، رأت بيربيتوا في منامها أنّها تحوّلت إلى رجل يقاتل محارباً مصرياً وسط المسرح، كان الرجل ضخماً وشرساً، ولكنها تمكّنت بقوّة إلهية من طرحه أرضاً، وعندما استيقظت أدركت أنها لم تكن تُقاتل رجلاً وحشياً، وإنما كانت تُقاتل «الشيطان» نفسه وأنّ «النصر كان حليفها»[١٤١]

كان الاستشهاد دوماً هو وسيلة الأقلية الضعيفة للاحتجاج، ذلك أنّ الموت العنيف للشهداء يصوّر العنف البنيوي للدولة ويُشيطن وحشيتها وقسوتها وكان الاستشهاد وسيبقى خياراً سياسياً بقدر ما هو خيار ديني. كأعداء مُستهدفين للإمبراطورية، في علاقة غير متكافئة القوة مع السلطة، كان موت المسيحيين بمثابة تحدٍ للإمبراطورية، لأنه يعبّر عن انتماء آخر لا يخضع لها لقد حقق الشهداء مكانةً واحتراماً يتفوّق على روما، وعبر تقديم أنفسهم للموت طواعية، كانوا يُظهرون مدى الظلم الذي تُمارسه الإمبراطورية ونجحوا بالتالي في شيطنة الحكم الروماني. ولكنّ المسيحيين كانوا قد بدؤوا بتطوير تاريخ من المظلومية منح لإيمانهم قوّة جديدة. لقد كان المسيحيون مؤمنين بأنهم يخوضون حرباً أخروية مستمرة، كما فعل المسيح في سفر الرؤيا، فعندما كانوا يُقاتلون الوحوش في المسرح الكبير فإنهم كانوا يُقاتلون القوى الشيطانية (المجسّدة في السلطات الإمبراطورية)، وبذلك فإنّهم يسرّعون من عودة المسيح المظفّرة[١٤٢] هؤلاء الشهداء الذين كانوا يقدّمون أنفسهم طواعية إلى الموت، كانوا ملتزمين بما سيُسمّى لاحقاً «الانتحار الثوري» (Revolutionary Suicide). كانوا يُظهرون للعيان الجوهر العنيف للسلام الروماني المُدَّعى، عبر إجبار السلطات على قتلهم، الذي ستسرّع معاناتهم وإيمانهم من نهايته.

ولكن بعض المسيحيين لم يكونوا يرون في الإمبراطورية شيئاً شريراً؛ بل إنهم قد اختبروا تحوّلاً ملحوظاً لدى روما[١٤٣] مرة أخرى، هذا يظهر أنّه من المستحيل أن نُشير إلى جوهر ثابت للمسيحية يُنتج نمطاً ثابتاً لا يتغيّر

---

(١٤١) Perpetua, Passio, 10, in: Ibid., p. 4.

(١٤٢) Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus*, p. 15.

(١٤٣) Brown: *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 82-84.

من الأفعال. اعتقد أوريغانوس، على سبيل المثال، بأنّ المسيحية هي ذروة الثقافة في العصور الوسطى؛ فالنصوص المقدّسة اليهودية، والفلسفة اليونانية كانت هي الأخرى تعبيراً عن «اللوغوس»؛ كلمة الرب. وأصبح السلام الروماني قدراً مفيداً: «فلو أنّه كانت ثمة ممالك متعددة لكان من الصعب أن تنتشر تعاليم المسيح عبر العالم»(١٤٤) أكسبت الفطنة السياسية والحكمة في اتخاذ القرارات الأساقفة في مدن حوض البحر الأبيض المتوسط سمعة واسعة بأنهم «أولياء الله»(١٤٥) كان سيبريان (Cyprian)، أسقف قرطاج (٢٠٠ ـ ٢٥٨)، يزعم أنّه يترأس مجتمعاً كنسياً جليلاً ومتميّزاً بقوة تعادل قوة الإمبراطورية(١٤٦)

في عام ٣٠٦م، خَلَفَ فاليريوس أورليوس كونستانتينوس [قسطنطين الأول] (Valerius Aurelius Constantinus)، الذي كان جندياً مميزاً تحت إمرة ديوكلتيانوس، أباه كونستانتينوس كلوروس كأحد قادة الحكم في المقاطعات الغربية للإمبراطورية. كان قسطنطين عازماً على الانفراد بالحكم، ولذا فقد شن حملة حربية ضدّ قائد الحكم الآخر ماكسنتيوس. في الليلة السابقة لمعركتهما الأخيرة في جسر ميلفيو بالقرب من روما في عام ٣١٢م، رأى قسطنطين صليباً ساطعاً في السماء منقوشاً عليه شعار: «بهذا تغلب!»، رأى قسطنطين نفسه أيضاً كأحد «أولياء الله» وكان يعزو انتصاراته المتتالية إلى هذه البشارة المعجزة. في العام ذاته أعلن قسطنطين أن المسيحية دين معتمد في الإمبراطورية.

عين قسطنطين الفيلسوف لوسيوس كاليوس لاكتانتيوس (Lucius Caelius Lactantinus) (٢٦٠ ـ ٣٢٥م) كمعلم لابنه كريسبوس (Crispus). كان لاكتانتيوس قد تحوّل إلى المسيحية متأثراً بشجاعة الشهداء ومعاناتهم في عهد مكسيمينوس دازا كانت الدولة، بالنسبة إليه، عدوانية ومتوحشة بحكم طبيعتها يمكن للرومان أن يتحدثوا باستعلاء عن الفضيلة واحترام الإنسانية من دون أن يفعلوا ما يعظون به. كانت أهداف أية قوة

---

(١٤٤) Origen, *Contra Celsum 2: 30,* translated by Henry Chadwick (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1980).

(١٤٥) Cyprian, *Letters,* 40: 1, and 48; 4.

(١٤٦) Ibid., 30.2, and Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 79-80.

سياسية، بما فيها الإمبراطورية الرومانية، دوماً هي «توسيع حدودها بالقوة والعنف، لزيادة قوة الدولة، وتحسين دخلها» وهذا ما لا يمكن تحقيقه سوى بالعنف والنهب واللصوصية[١٤٧] ليس هناك حرب عادلة لأن حرباً كهذه لا تسمح بإهدار حياة إنسان[١٤٨] يخلص لاكتانتيوس إلى أن الرومان إن أرادوا أن يتمتعوا بالفضيلة حقاً فعليهم «أن يُرجعوا الممتلكات إلى أصحابها» وأن يتخلوا عن الثروة والقوة[١٤٩] ربما يكون هذا ما قد يفعله المسيح ولكن هذا لم يكن ممكن الحدوث في روما المسيحية.

---

(١٤٧) Lactantius, *Divine Institutions*, in: *Lactantius Works*, translated by William Fletcher, 2 vols. (Edinburgh: T and T. Clark, 1971), p. 366.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص٤٢٧.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص٣٢٨.


صفحة فارغة

الفصل السادس

بيزنطة: مأساة الإمبراطورية

في عام ٣٢٣م، تمكّن قسطنطين من هزيمة ليسينيوس (Licinius)، إمبراطور المقاطعات الشرقية لروما، وأصبح الحاكم الأوحد للإمبراطورية الرومانية. كان طموح قسطنطين الأكبر هو حكم العالم المتحضّر من سواحل البحر الأبيض المتوسّط إلى هضاب إيران، كما فعل قورش الأكبر[1] وكخطوة أولى لتحقيق هذا الطموح، قام بنقل عاصمته من روما إلى بيزنطة، على ضفة البوسفور الذي يصل أوروبا بآسيا، وسمّى بيزنطة باسم جديد هو القسطنطينية. وعندها أشاد أسقف قيسارية، يوسابيوس (Eusebius) (٢٤٦ ـ ٣٤٠م) بقسطنطين:

«ليكن وليّ كلّ الآلهة الحاكمة سيّدنا وملكنا الوحيد الذي احتذى نموذج السيد الأعلى، والذي تعكس أفكاره أشعّة الفضيلة كالمرآة، لأنه تمثّل الحكمة، والخير، والعدالة، والصلاح، والشجاعة، ومحبّة الله»[2]

كان هذا بعيداً كلّ البعد عن نقد عيسى لسلطة عالمية كهذه. ولكن في الخطابات الملكية في العصور القديمة كان من المعتاد أن تُستعمل لغة إلهية في مدح الملوك[3] اعتبر يوسابيوس أنّ حكم الفرد الملكي (Monos) هو

---

(١) Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 13-16 and 34.

(٢) Eusebius, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius,* Tricennial Orations, translated by H. A. Drake, University of California Publications, Classical Studies; v. 15 (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), p. 89.

(٣) Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (London; New York: I. B. Tauris, 1997), pp. 27-33.

[يمكن الاطلاع على الترجمة العربية، انظر: عزيز العظمة، **الملكية الإسلامية: السلطة والمقدّس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية**، ترجمة عدنان حسن (دمشق: دار قدمس، ٢٠٠٨)].

نتيجة طبيعية للتوحيد[٤]؛ إله واحد، وإمبراطورية واحدة، وإمبراطور واحد[٥] كان قسطنطين عبر انتصاراته العسكرية، يؤسس مملكة المسيح التي ستنتشر عبر العالم كلّه في القريب. فهم يوسابيوس طموح قسطنطين بالوصول إلى إيران، وكان يُدافع عن أنّ الإمبراطور لم يكن القيصر لمسيحيي روما فقط ولكنه كان الحاكم الشرعي لمسيحيي فارس أيضاً[٦] كان يوسابيوس يهدم الرسالة الأصلية للمسيح عبر إعادة صياغة الإمبراطورية مسيحياً وتعميد «اللصوصية والعنف» الرومانيَّيْن.

من الواضح أن تحوّل قسطنطين إلى المسيحية كان ضربة موفّقة. ولم تكن المسيحية حتى اللحظة ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية ولكنها أصبحت ديناً معترفاً به في القانون الروماني، ومن ثَم أصبح للكنيسة الحق في امتلاك العقارات، وبناء الكاتدرائيات والكنائس، والمساهمة الفعّالة في الحياة العامة. ولكن هؤلاء المسيحيين، الذين قبلوا الرعاية الإمبراطورية بابتهاج فشلوا في ملاحظة التناقض الصارخ الذي يقعون به. فقد أمر المسيح أتباعه بأن يُعطوا الفقراء كلّ ما يملكونه، بينما تنعم الإمبراطورية بالثروة الهائلة. في مملكة الله، يُفترض أن يجلس الأغنياء والفقراء إلى الطاولة ذاتها من دون تمييز، ولكن قسطنطين كان يعيش حياة من الفخامة الاستثنائية، ولا شكّ في أن المسيحية تلوّثت عبر اتصالها بإمبراطورية زراعية قائمة على الاضطهاد والظلم. اعتقد يوسابيوس أنّ فتوحات قسطنطين كانت ذروة التاريخ المقدّس[٧]: أعطى المسيح لتلاميذه القوة السماوية والأرضية، وها هو الإمبراطور المسيحي يجعل من هذا واقعاً وحقيقةً سياسية[٨] تجاهل يوسابيوس أنّ هذا الواقع قد تحقق عبر فيالق الإمبراطورية التي كان المسيح

---

(٤) Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Transformation of the Classical Heritage; 39 (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), p. 88.

(٥) Eusebius, *Life of Constantine (VC)*, translated and edited by Averil Cameron and Stuart G. Hall (Oxford: Clarendon, 1999), vol. 1, p. 5 and 24, and vol. 2, p. 19.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص٨ ـ ١٣، و Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, pp. 93-94.

(٧) Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, pp. 43-46.

(٨) الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، الأصحاح ٢٨، الآية ١٩.

يُدينها ويعتبرها قوى شيطانية. كان هذا الاتحاد بين الكنيسة والإمبراطورية، الذي بدأ في عام ٣١٢م، يعني أنّ الحروب تحتاج دوماً إلى صفة مقدّسة، على الرغم من أنّ البيزنطيين كانوا رافضين دوماً أن يصفوا الحروب بـ«المقدسة»[٩] ولم يكن بإمكان المسيح ولا المسيحيين الأوائل أن يتخيّلوا تناقضاً لفظياً أكبر من مصطلح «إمبراطور مسيحي».

مرة أخرى، نرى أن هذا التقليد الديني الذي كان يتحدّى ظلم الدولة دوماً لم يستطع أن يتحمّل هذه الموقف الأخلاقي، حين أصبح يُعرّف كجزء من الطبقة الأرستقراطية الحاكمة. كانت الإمبراطورية المسيحية ستتلوّث حتماً بـ«اللصوصية والعنف» التي اعتقد لاكتانتيوس، أنها جزء من طبيعة الإمبراطورية. حدث الأمر ذاته حدث في إمبراطورية داريوش الزرادشتية، فقد تحوّلت الأخروية الزرادشتية إلى مشروع ونظام سياسي ناقص وخاطئ بالتأكيد. لقد بقي يوسابيوس مقتنعاً أنّ قسطنطين يؤسس لمملكة المسيح التي ستمهّد لعودته، وكان يعلّم المسيحيين في الإمبراطورية البيزنطية أن القسوة الحربية والظلم البنيوي للإمبراطورية سيتغيّر عبر المثال المسيحي، ولكن قسطنطين كان جندياً، ولا يمتلك سوى معرفة قليلة بدينه الجديد. وكان متوقّعاً أن يحدث العكس، أي أن تتغيّر المسيحية لتلائم العنف الإمبراطوري.

يبدو أن قسطنطين شعر بغرابة موقعه الجديد، ولذلك فقد أخّر تعميده إلى أن أصبح على سرير الموت[١٠] في السنة الأخيرة من حياته كان يخطط للقيام بحملة عسكرية على الفرس، ولكن يذكر يوسابيوس أنّ قسطنطين عندما أقعده المرض، «أدرك أن هذا هو الوقت ليطهّر نفسه من الأخطاء التي قد ارتكبها في أيّ وقت، وكان واثقاً أن كلّ خطاياه التي ارتكبها ببشريّته، يمكن أن تغسلها روحه»[١١] وقال للأسقف: «الآن سأضع لنفسي قواعد جديدة للحياة لتليق بالله»، وقد يكون هذا اعترافاً ضمنياً بأنه خلال السنوات الخمس

(٩) John F. Haldon, *Warfare, State, and Society in the Byzantine World, 565-1204* (London; New York: Routledge, 2005), pp. 16-19.

(١٠) Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, pp. 93-94, and Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, pp. 62-63.

(١١) Eusebius, *Life of Constantine (VC)*, 4.61.

والعشرين الماضية لم يكن كذلك[١٢]

كان الإمبراطور قد اختبر هذه التناقضات قبل أن يصل إلى الشرق، حيث كان عليه أن يتعامل مع الهراطقة المسيحيين (Hersey) في شمال أفريقيا[١٣] اعتبر قسطنطين نفسه مخوّلاً بالتدخّل في هكذا مسألة، لأنه كما قال في مقولته الشهيرة: «أنا معيّن من قبل الله كمشرف على الشؤون الخارجية للكنيسة»[١٤] لم تكن الهرطقة مسألة عقدية فقط بل مسألة سياسية أيضاً؛ فكلمة (Hersey) تعني «أن تختار طريقاً آخر». ولأنّ الدين والسياسة كانا شأنين مرتبطين ببعضهما في روما، فقد كان ضعف الإجماع في الكنيسة يهدد السلام الروماني. في شؤون الدولة، لا يمكن لأي إمبراطور روماني أن يسمح لرعاياه «أن يذهبوا في طريق آخر». فعندما أصبح قسطنطين الإمبراطور الأوحد للمقاطعات الغربية، تلقّى دعاوى كثيرة من قبل أتباع مذهب الدوناتيست الانفصاليين، وقد كان قسطنطين قلقاً من أنّ مثل هذه «النزاعات والصراعات قد تثير الآلهة العليا ليس فقط ضدّ البشر، ولكن ضد قسطنطين نفسه، المسؤول عن رعاياه والمسؤول عن نظام كلّ الأشياء الأرضية»[١٥] رفض عدد كبير من مسيحيي شمال أفريقيا قبول سيادة كنيسة قرطاج، وأسقفها سيسيليان (Caecilian)، وأسسوا كنيستهم الخاصة التي كان أسقفها دوناتوس (Donatus)[١٦] كانت أوامر سيسيليان مقبولة في بقية الكنائس في شمال أفريقيا، وهكذا فقد كان دوناتوس يخرق إجماع الكنائس، وقرر قسطنطين أنّ عليه أن يفعل شيئاً بهذا الصدد.

أراد قسطنطين، مثل أيّ امبراطور روماني، أن يدمّر هذه المعارضة عسكرياً، ولكنه قبل أن يُقدم على ذلك أصدر مرسوماً بمصادرة أملاك

---

(١٢) Ibid., 4.6.2, and Gaddis, Ibid., pp. 63-64.

(١٣) Gaddis, Ibid., pp. 51-59.

(١٤) Eusebius, *Life of Constantine (VC)*, 4.24.

(١٥) Constantine, "Letter to Aelafius, Vicor of Africa," in: *Optatus: Against the Donatists*, translated by Mark Edwards (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 1988), appendix 3.

(١٦) حاجج الدوناتيست بأن سيسيليان قد تمّ ترسيمه من قبل فيليكس من هنيشر [إحدى قرى تونس]، الذي ارتدّ عن المسيحية في أثناء اضطهاد ديوكلتيانوس. واحتجاجهم كان من أفعال الإخلاص لذكرى الشهداء.

دوناتوس[١٧] وحين تحرّكت القوات الإمبراطورية لتنفيذ المرسوم، حصل أمر مأساوي، فقد خرجت مجموعة من أتباع دوناتوس العزّل الرافضين للقرار، فتمّ قتلهم جميعاً. وفي الحال اشتكى أتباع دوناتوس بصوت عالٍ من أنّ الإمبراطور المسيحي يضطهد رعاياه المسيحيين، وبغضّ النظر عن تحوّله إلى المسيحية، فإن الاضطهاد لم يتغيّر عما كان عليه الحال في أيام حكم ديوكلتيانوس[١٨] اضطر قسطنطين إلى التراجع وسحب المرسوم، وترك أتباع دوناتوس في سلام، وأمر الأساقفة الأورثوذكس أن يقابلوا الإساءة بالمسامحة[١٩] كان من الصعب على قسطنطين أن يتقبّل أنّ أتباع دوناتوس قد نجوا بفعلتهم. ومن هذه اللحظة فصاعداً سيكون هو وخلفاؤه حذرين من أيّ خطاب لاهوتي أو كنسي يمكن أن يهدّد السلام المسيحي، الذي أصبح أمن الإمبراطورية يعتمد عليه، بحسب اعتقادهم[٢٠]

كان قسطنطين حريصاً على ألا يدعم المسيحية عندما كان إمبراطوراً للمقاطعات الغربية التي كان انتشار المسيحية فيها ضعيفاً، ولكن وصوله إلى الشرق كان نقطة تحوّل في سياسته نحو المسيحية[٢١]، فبعد وصوله إلى الشرق لم يعد هناك أية مساءلة حول جعل المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية. وعلى الرغم من سماحه للوثنيين بتولي إدارة المكاتب العامة في الدولة، إلا أنّه أغلق بعض المعابد الوثنية وأظهر عدم موافقته على طقوس القرابين الوثنية[٢٢] بدت مطالب المسيحية بأن تكون ديناً عالمياً ملائمةً تماماً لطموح قسطنطين بتحقيق حكم عالمي، وكان مقتنعاً بأن روح السلام والصلح منسجمة تماماً مع السلام الروماني. ولكن خوف قسطنطين كان يتمثّل في كون الكنائس الشرقية بعيدة كل البعد عن التوحّد مع الكنائس الغربية، وكان هذا الانقسام بسبب الجدالات اللاهوتية الواضحة، مبهماً بالنسبة إلى قسطنطين.

---

(١٧) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, p. 51.

(١٨) المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٥٨.

(١٩) Constantine, in: *Optatus: Against the Donatists*, appendix 9, and Gaddis, Ibid., p. 57.

(٢٠) Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Transformation of the Classical Heritage; 23 (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

(٢١) Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, edited by Geoffrey Barraclough (London: W. W. Norton, 1989), pp. 86-87.

(٢٢) المصدر نفسه، ص٨٧ ـ ٨٩.

في عام ٣١٨م، طرح آريوس (Arius)، قسيس الإسكندرية، فكرةَ أنّ المسيح، كلمة الله، لم يكن إلهياً بطبيعته. مقتبساً مجموعة كبيرة من نصوص الكتاب المقدّس، دافع آريوس عن أنّ الله قد منح الألوهية [اللاهوت (Divinity)] للمسيح البشري كمكافأة على تفانيه في طاعته وتواضعه. ولم يكن ثمة موقف أورثوذكسي بشأن طبيعة المسيح، حتى تلك اللحظة، ولم يشعر كثير من الأساقفة بالقلق تجاه لاهوت آريوس، فهم مثل جيرانهم الوثنيين، لم يختبروا فكرة الألوهية المفارقة تماماً؛ في العالم الإغريقي ـ الروماني، كانت فكرة أن يصبح الإنسان إلهاً فكرة مقبولة[٢٣] كان يوسيبوس، قائد الفكر المسيحي في ذلك الوقت يعلّم تلاميذه أنّ الله قد تجلّى في شكل بشري قبل المسيح: مرّة لإبراهيم، الذي استضاف ثلاثة غرباء في مامري (Mamre) ثم اكتشف أن يهوه كان مشاركاً لهم في النقاش؛ ومرة أخرى لموسى ويشوع، اللذين تجلّى لهما الله في ظهور إلهي[٢٤] بالنسبة إلى يوسيبوس، فإنّ «كلمة الله» (لوغوس) ـ العنصر الإلهي في الإنسان[٢٥] ـ عاد ليتجلّى مرة أخرى على الأرض في شخص عيسى[٢٦]

ولكن آريوس واجه معارضة شديدة من قبل أثناسيوس (Athanasius)، الأسقف الصغير، الذي حاجج بأن تجلّي الله في شخص المسيح لم يكن تكراراً لظهور إلهي سابق، بل هو ظهور فريد، وغير مسبوق، وهو ظهور بدافع الحب. تردد صدى كلام أثناسيوس في أوساط عديدة، حيث كان هناك تحوّل كبير في النظرة إلى الإلهي؛ فالمسيحيون شعروا بأنه من غير الممكن أن يتصلوا بالله كما فعل المسيح، بحسب رأي آريوس. وقد بدا أنّ ثمة هوّة غير قابلة للتجسير بين الله، الذي هو الحياة ذاتها، وبين العالم المادي، الذي صار يبدو عالماً هشاً وبارداً إنّ البشر عاجزون عن الحياة

---

(٢٣) James B. Rives, *Religion in the Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 2007), pp. 13-20.

(٢٤) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٨، الآيات ١ ـ ١٧؛ «سفر الخروج»، الأصحاح ٣٣، الآيات ١٨ ـ ٢٣، و«سفر يوشع»، الأصحاح ٥، الآيات ١٣ ـ ١٥.

(٢٥) Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1971), vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition*, p. 145.

(٢٦) Euscbius, *The Proof of the Gospel*, translated by William John Ferrer (Charlottesville: University Press of Virginia, 1981), pp. 5-6, preface 1-2.

بأنفسهم وعليهم أن يعتمدوا على الله في كلّ نَفَس. ولكن المفارقة، أن المسيحيين ما زالوا يجدون حين يتأمّلون في عيسى الإنسان، طاقة وكموناً إلهياً في البشرية [الناسوت (Humanity)]، يدفعهم إلى النظر إلى أنفسهم وإلى الآخرين على نحو مختلف. كانت هناك أيضاً حالة جديدة من احترام الجسد البشري، على الرغم من أنّ الروحانية المسيحية قد تأثرت بشدّة بالأفلاطونية، التي سعت لتحرير الروح من الجسد، إلا أنّ المسيحيين، في بعض الدوائر في بدايات القرن الرابع، كانوا يأملون بأن أجسادهم المَهينة يمكن أن توصلهم إلى الإلهيّ، أو على الأقل كانوا يعتقدون بأن الإلهيّ ليس منفصلاً عن الماديّ، كما تدّعي الأفلاطونية[٢٧].

كان مذهب أثناسيوس في الحلول يخاطب هذا الحال الإنساني المتقلّب مباشرة. ففي شخص المسيح، عبر الله الهوّة الفاصلة، وفي لحظة مذهلة من «إخلاء النفس» (Kenosis) تجسّد في جسد فانٍ، وشاركنا ضعفنا وهشاشتنا وطبيعتنا البشرية الفانية. ويؤكّد أثناسيوس أنّ «الكلمة (اللوغوس) أصبحت إنساناً، والإنسان إذاً يمكن أن يتألّه»، «لقد ظهر في جسد مرئي لكي نتمكّن من إدراك فكرة الأب غير المرئي»[٢٨]. كانت بشارة الإنجيل هي مجيءَ حياة جديدة، حياة إنسانية لأنها كانت إلهية[٢٩]. لم يكن أحدٌ مجبراً على اعتناق هذا المذهب، ولكن الناس آمنوا به لأنه يعكس تجربتهم الشخصية. أعطى مذهب أثناسيوس في تألّه (Theosis) الإنسان شعوراً بالكمال لبعض المسيحيين الذين أصبحوا مقتنعين بأنّهم، بطريقة غامضة، قد تبدّلوا وتحوّلوا واكتسبت طبيعتهم البشرية بعداً إلهياً جديداً. ولكن مذهب التألّه بدا فارغاً وغير ذي معنى لمن لم يختبروا هذه التجربة.

ظهر مذهبان جديدان في المسيحية استجابة للتحوّل في البيئة الفكرية،

---

(٢٧) Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London; Boston, MA: Columbia University Press, 1988), p. 236.

(٢٨) Athanasius, *On the Incarnation*, in: Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 78.

[يمكن الاطلاع على الترجمة بالعربية، انظر: أثناسيوس الرسولي، **تجسّد الكلمة**، ترجمه عن اليونانية جوزيف موريس، ط ٣ (القاهرة: مؤسسة القديس أنطونيوس، ٢٠٠٤)].

(٢٩) John Meyndorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York; London: Fordham University Press, 1975), p. 78.

واستمدّ كلاهما مرجعيته من النصوص المقدّسة والشخصيات البارزة في المسيحية. وعبر التفكير والنقاش الهادئ والمستمر، أمكن للنزاع بين المذاهب أن يتحوّل إلى حالة من السلام؟ ولكن بدلاً من أن تصبح هذه المذاهب عوائق للسياسة الإمبراطورية، قرر قسطنطين ـ الذي لم يكن يفهم القضايا اللاهوتية بالطبع ـ أن يعالج هذا الانقسام للوصول إلى إجماع كنسي موحّد؛ فجمع الأساقفة، في أيار/مايو ٣٢٥م، في مجمع نيقيا (Nicaea) كي يحلّوا هذا الإشكال تماماً. حرص أثناسيوس على استمالة الإمبراطور وتعزيز موقفه من خلاله بينما كان معظم الأساقفة حريصين على ألا يُثيروا استياء قسطنطين، وأقرّوا عقيدة أثناسيوس ولكنهم استمروا في الوعظ بالطريقة التي كانوا عليها. لم يحلّ مجمع نيقيا المشكلة واستمر الخلاف مع الآريوسيين لستين سنة أخرى. وقد مال قسطنطين، الذي لم تكن له معرفة لاهوتية عميقة، لاحقاً إلى الاتجاه الآخر وقَبِل الموقف الآريوسي الذي كان يؤيّده الأساقفة الأرستقراطيون الأكثر ثقافة[٣٠] كان أثناسيوس، الذي لم يكن أرستقراطياً، في نظر أعدائه مبتدئاً مغروراً «من الطبقة الدنيا من المجتمع»، «لا يختلف عن العامة والحرفيين». ولكن مع كلّ حديثه عن «إخلاء النفس»، فإنّ أثناسيوس لم يتخلّ عن يقينه اللاهوتي، والذي استلهم جزءاً ليس باليسير منه من حركة الرهبنة الجديدة التي ظهرت في الصحراء حول الإسكندرية.

في عام ٢٧٠م، سنة ميلاد قسطنطين، ذهب أنطونيوس (Antony)، الشاب المصري الحائر إلى الكنيسة، وكان قد ورث قطعة كبيرة من الأرض من أبويه، غير أنّه كان يشعر بأنّ هذه الثروة عبءٌ كبيرٌ عليه. كان أنطونيوس ما يزال في الثامنة عشرة من عمره، وكان عليه أن يعيل أخته، ثم يتزوّج، وينجب أطفالاً، ويكدحَ في المزرعة لبقية عمره ليطعم عائلته. في مصر، حيث كان الجفاف يتكرر في كل عام لا يفيض النيل فيه، كانت المجاعات تشكّل تهديداً حقيقياً، وقد تقبّل معظم الناس هذا الصراع الصعب باعتباره قدراً حتمياً[٣١] ولكن عيسى كان يقول: «أقول لكم لا تهتموا لحياتكم بما

(٣٠) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, p. 90.

(٣١) Evelyne Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles* (Paris; La Haye, Mouton, 1977), pp. 78-84.

تأكلون وبما تشربون. ولا لأجسادكم بما تلبسون»[٣٢] كان أنطونيوس يعرف أنّ المسيحيين الأوائل قد باعوا كلّ ممتلكاتهم وأعطوا الفقراءَ أموالَهم كلها[٣٣] استمرّ أنطونيوس في التفكير بهذه الروايات والنصوص، ودخل الكنيسة كي يسمع القس يقرأ كلمات المسيح الموجّهة إلى شابٍّ غني: «إذا أردت أن تكون كاملاً فاذهب وبعْ أملاكك وأعطِ الفقراء فيكون لك كنزٌ في السماء»[٣٤] قام أنطونيوس فوراً ببيعِ أرضه وانطلق بحثاً عن الحرية والقداسة؛ هذا البحث الذي أصبح يشكّل لاحقاً ثقافة مضادة تتحدّى دولة روما المسيحية وتتحدى الإمبراطورية المسيحية الدنيوية. ومثل المجتمعات الرهبانية الباقية التي درسناها، فإنّ أتباع أنطونيوس سيحاولون إيجاد نموذج من المساواة والتعاطف بين البشر للعيش بشكل مشترك.

في السنوات الخمس عشرة الأولى، ومثلما يفعل النُساك عادة، عاش أنطونيوس في أطراف القرية؛ ثم انتقل إلى أطراف الصحراء المقفرة، وأخيراً انطلق أنطونيوس في البرية أبعد مما فعل أيّ ناسك قبله، وعاش لسنوات في غابة معزولة بجانب البحر الأحمر، إلى أن بدأ التلاميذ يأتون إليه في العام ٣٠١م[٣٥] في الصحراء الشاسعة، اكتشف أنطونيوس السكينة والطمأنينة التي تحرص على رعاية العالم والآخرين[٣٦] كان القديس بولس قد أكّد أنّ على المسيحيين أن يُعيلوا أنفسهم[٣٧] ولذلك فإن الرهبان المصريين كانوا يعملون كعمال في النهار أو يبيعون محاصيلهم في الأسواق. كان أنطونيوس يزرع الخضروات كي يستضيف المسافرين العابرين، ذلك أنّ العيش برحمة

---

(٣٢) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى»، الأصحاح ٦، الآية ٢٥.

(٣٣) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ٤، الآية ٢٠، و«سفر أعمال الرسل»، الأصحاح ٤، الآية ٣٥.

(٣٤) المصدر نفسه، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٩، الآية ٢١.

(٣٥) Athanasius, *Vita Antonii* 3.2, in:

جميع الاقتباسات مأخوذة من:

The Life of Antony and the Letter to Marcellinus, translation and introduction by Robert C. Gregg (New York: Paulist Press, 1980).

(٣٦) Daniel Folger Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2002), p. 25.

(٣٧) **الكتاب المقدس**، «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي»، الأصحاح ٣، الآيات ٦ ـ ١٢.

مع الآخرين ومشاركتهم الثروة كانا أمرين أساسين في حياة الرهبنة(٣٨)

كان الفلاحون المصريون يختارون حياة من الانفصال والانقطاع عن الناس، لبعض الوقت، للهرب من التوتّر الاجتماعي والاقتصادي. خلال القرن الثالث، كانت هناك أزمة حقيقية في العلاقات الإنسانية في القرى؛ كان الفلاحون يعيشون حياة مزدهرة ولكنهم كانوا ساخطين وسريعي الغضب، ولولا أنّ عبء الضرائب وحاجتهم إلى التعاون في تنظيم ماء النيل الفائض قد أجبرهم على العيش المشترك لاختاروا العيش في انقطاع عن الآخرين(٣٩) وكان النجاح سبباً للاستياء، أحياناً فأحد المزارعين يقول: «لولا أنني أمتلك قطعة جيدة من الأرض وعلي أن أعمل في زراعتها، لكنت انقطعت عن جميع أهل القرية وبقيت لوحدي»(٤٠) وعندما كانت علاقات الجوار تصبح أكثر من قدرتهم على الاحتمال، كان بعض المزارعين يعتزلون العمل ويذهبون للعيش في أطراف القرى(٤١) ولكن عندما وصلت المسيحية إلى الريف المصري في نهايات القرن الثالث، لم يعد الانقطاع عن الناس انسحاباً ساخطاً بل أصبح خياراً إيجابياً للعيش وفقاً لأوامر الإنجيل والمسيح في حياة مرحّبة بالغرباء وفي طريقة حياة بديلة عن الحياة المستقرة التي تتسم بالقسوة والضجر. عاش الرهبان في العزلة باحثين عن «التحرر من الرعاية» (Amerimmia)(٤٢)

أسس الرهبان ثقافة مضادة، كما فعل النساك القدماء، ونبذوا دورهم الوظيفي في الاقتصاد الزراعي ورفضوا العنف المتأصل في هذا النظام. كان صراع الراهب يبدأ فور مغادرته قريتَه(٤٣) يصف أحد أعظم الرهبان هذا الصراع، بأنه كان يعاني، في البداية، أفكاراً مرعبة عن «العمر الطويل الذي

---

(٣٨) Athanasius, *Vita Antonii*, 50: 4-6.

(٣٩) H. I. Bell [et al.], *The Abinnaeus Archirve: Papers of a Roman officer in the reign of Constantius II* (Oxford: Clarendon Press, 1962), pp. 77 and 108.

(٤٠) A. E. Boak and H. C. Harvey, *The Archive of Aurelius Isidore* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960), pp. 295-296.

(٤١) Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1978), pp. 82-86.

(٤٢) الكتاب المقدس»، إنجيل متى»، الأصحاح ٦، الآية ٣٤.

(٤٣) Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, pp. 218-221.

سيقضيه، وخوفه من عجزه عن القيام بالعمل اليدوي لاحقاً، وخوفه من المجاعة التالية، ومن الأمراض التي ستصيبه بسبب نقص التغذية، ومن الشعور العميق بالعار لقبوله بأخذ احتياجاته الأساسية الحياتية من الآخرين»[٤٤] كانت مهمّتهم الأعظم، هي إسكات الدوافع العنيفة الكامنة في قلب النفس الإنسانية. وكان الرهبان يصفون صراعهم أحياناً على أنه قتال للشياطين، وهو الصراع الذي نفسّره في العالم الحديث على أنه صراع مع الشهوات الجنسية، ولكنهم كانوا أقلّ انشغالاً بالجنس مما نحن عليه: فالرهبان المصريون كانوا يتهربون من النساء لأنهن يمثلن العبء الاقتصادي الذي يُريدون الهرب منه[٤٥] وبالنسبة إلى هؤلاء الفلاحين المصريين الساخطين كانت شياطين الغضب أخطر بكثير عليهم من الجنس[٤٦] وأياً كانت الظروف ومهما بلغت درجة الاستفزاز، فإنّ على الرهبان ألا يستجيبوا بعدوانية أبداً لأيّ هجوم. منع أحد رؤساء الأديرة الرهبانية أي حديث عنيف أو عدواني من دون استثناء، حتى لو قام أخوك «باقتلاع عينك اليمنى ويدك اليمنى»[٤٧]، بل على الراهب ألا ينظر بغضب وألا يومئ بأي طريقة تدلّ على نفاد صبره[٤٨] كان هؤلاء الرهبان يتأمّلون باستمرار في أمر المسيح بأن «يحبّوا أعداءهم» لأنّ معظمهم كان لديه الكثير من الأعداء في مجتمعه[٤٩] اعتمد إيفاغريوس البنطي (Evagrius of pontus) (الذي توفي في عام ٣٩٩م)، أحد أكثر المعلمين الرهبان تأثيراً، على مذهب بولس في «إخلاء النفس» وأرشد تلاميذه إلى أن يخلوا أذهانهم من الغضب، والجشع، والغرور، والكبر، وهي الصفات التي تفسد الروح، وتجعل القلوب مغلقة في وجه الآخرين. وعبر اتّباع هذه التعاليم، استطاع بعض الرهبان أن يتجاوزوا الطبع العدواني البشري وأن يتخلّصوا منه ليحققوا سلاماً داخلياً

---

(٤٤) Evagrius Ponticus, *Praktikos* 9, in: *Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer,* translated by J. E. Bamberger (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978).

(٤٥) *Apophthegmata Patrum* ("Sayings of the Desert Fathers") Olympios, 2, in: Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologia Graeca* (PG), 161 vols. (Paris: Migne, 1857-1866), 65, 313d-316a.

(٤٦) Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 88-90.

(٤٧) *Apophthegmata Patrum,* Poemon, 78, and Migne, ed., Ibid., 65.352cd.

(٤٨) *Apophthegmata Patrum,* 60 and Migne, ed., Ibid., 65.332a.

(٤٩) Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 261-283.

شبيهاً بالعودة إلى جنة عدن حيث كان البشر يعيشون في تناغم وانسجام مع بعضهم البعض ومع الله.

انتشرت حركة الرهبنة بشكل سريع، وفي إطار واسع بين المسيحيين الباحثين عن بديل عن المسيحية التي تلوّثت بسبب ارتباطها بالإمبراطورية. في نهاية القرن الخامس، كان عشرات آلاف الرهبان يعيشون بالقرب من النيل، وفي صحراء سوريا، ومصر، وبلاد ما بين النهرين، وأرمينيا[٥٠] وكما كتب أثناسيوس، فقد أنشأ الرهبان مدينة روحية في البريّة تمثّل الأطروحة النقيضة للمدن الدنيوية التي تعتمد على الضرائب، والاضطهاد والعدوان العسكري[٥١] وبدلاً من أن يؤسسوا لطبقة أرستقراطية تعتمد على العمل الذي يقوم به الآخرون، كان الرهبان يعتمدون على أنفسهم، ويعيشون على الكفاف، ويُعطون كلّ ما يزيد عن حاجتهم للفقراء. وبدلاً من السلام الروماني المفروض بالعنف الحربي، طوّر الرهبان مجتمعاً يتأسس على الهدوء والسكينة، وتمكنوا تدريجياً من تصفية أذهانهم من الغضب، والعنف، والكراهية. كان أنطونيوس مبجّلاً، مثل قسطنطين، عند الكثيرين باعتباره «إلهاً على الأرض»، ولكنه حكم بالرحمة بدلاً من الإكراه[٥٢] كان الرهبان «أولياء الله» الجدد الذين حققوا قوّتهم عبر التركيز على تنقية ذاتهم في حياة لا تبحث عن أية منفعة دنيوية[٥٣]

بعد مجمع نيقيا، كره بعض المسيحيين أباطرتهم، فقد كانوا يتوقّعون أن تصبح روما المسيحية يوتوبيا تنزع القسوة والعنف من الدولة الإمبراطورية، غير أنّ ما حدث كان خلاف ذلك، فقد وجدوا أنّ العداء والعدوانية الرومانية قد بدأت تتسلل إلى الكنيسة. استمر قسطنطين، وابنه قسطنطين الثاني (الذي حكم ما بين ٣٣٧ ـ ٣٦١م)، وخلفاؤهما اللاحقون، في الكفاح للوصول إلى إجماع كنسي، وكانوا يستعملون القوة عند الضرورة، وكان ضحاياهم يُطلقون عليهم لقب «المضطِهدين». في البداية، أصبح أثناسيوس، الذي كان له دور

---

(٥٠) Brown: *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, p. 215, and *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, p. 98.

(٥١) Athanasius, *Vita*, pp. 92-93.

(٥٢) Sayings of the Fathers, Macarius 32, and Migne, ed., *Patrologia Graeca* (PG), 65:273d.

(٥٣) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 93-94.

رئيس في مجمع نيقيا، مضطَهَداً، ولكن عقب مجمع القسطنطينية (في عام ٣٨١م) الذي اعتمد عقيدة أثناسيوس، جاء دور الآريوسيين كي يصبحوا هم المُضطَهَدين. لم تكن هناك إعدامات رسمية ولكن الجنود كانوا يقتلون الموجودين في الاجتماعات الهرطوقية، وبشكل متزايد أصبح كلا الطرفين يشتكي من عنف خصمه أكثر مما يشتكي من لاهوته. في السنوات الأولى، عندما كان أثناسيوس مفضّلاً عند قسطنطين، كان الآريوسيون يشتكون من «طمعه، وعدوانيته، وطموحه اللامتناهي»[٥٤] ويتهمونه باستعمال «القوة»، ويصفونه بـ«المجرم»، و«قاتل الأساقفة»[٥٥] من جانبهم كان أساقفة مجمع نيقيا يتغنون بالسيوف اللامعة وأسلحة القوات الرومانية التي قتلت الشمّاسين في الكنيسة وسحقت العُبّاد المسيحيين تحت أقدام الجنود[٥٦] نظر كلا الطرفين بقلق شديد إلى طريقة تعامل خصمه مع «العذارى المكرّسات لله»[٥٧]، وأسبغ كلا الطرفين لقب «الشهداء» على قتلاه. كان المسيحيون يطوّرون تاريخاً من المظلومية التي تعمّقت إبّان الحكم القصير والمأساوي للإمبراطور جوليان (Julian) (حكم ما بين ٣٦١ ـ ٣٦٣) الذي عُرف بـ«المرتد» (The Apostate).

كره جوليان الدينَ الجديد على الرغم من تنشئته المسيحية، وكان مقتنعاً بأنّه سيجرّ الخراب على الإمبراطورية، وكان كثيرٌ من رعاياه يشعرون بهذه الطريقة أيضاً. أولئك الذين ما يزالون يحبّون الشعائر القديمة والذين كانوا خائفين من أن يؤدي هذا الانتهاك للسلام الإلهي إلى كارثة سياسية. قام جوليان، عبر مقاطعات الإمبراطورية، بتعيين الكهنة الوثنيين لإقامة طقوس التضحية للإله الواحد ذي الأسماء العديدة: مثل زيوس، جوبيتر، هيليوس،

(٥٤) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, p. 278.

(٥٥) Hilary of Poitiers, *Against Valerius and Ursacius* 1.2.6, translated by Lionel R. Wickham, *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-Century Church*, (Liverpool, UK: Liverpool University Press, 1997).

(٥٦) Athanasius, *History of the Arians*, p. 81, in: *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF)*, translated and edited by Alexander Roberts and James Donaldson, 14 vols. (Edinburgh: T and T Clark, 1885).

(٥٧) Athanasius, *Apology Before Constantius B3*, in: *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF)*.

أو في الكتاب المقدّس العبراني « الله العلي»[٥٨] ومنع جوليان المسيحيين من العمل في المكاتب العامة، وأعطى امتيازات خاصة للمدن التي لم تتبنَّ المسيحية، وأعلن أنّه سيُعيد بناء الهيكل اليهودي في القدس. حرص جوليان على أن يتجنّب الاضطهاد الصريح، فقام فقط بتعزيز الشعائر الوثنية، وتجديد المزارات والأضرحة الوثنية، وشجّع خفية العنف ضدّ المسيحيين[٥٩] وبمرور السنوات، كان الاستياء المكبوت ضدّ الكنيسة يتزايد، وعندما تم إعلان مراسيم جوليان، قام الوثنيون في عدد من المدن بأعمال شغب ضدّ المسيحيين، الذين اكتشفوا وقتئذٍ كم كانوا غير حصينين طيلة هذه المدّة.

مرة أخرى، ردّ بعض المسيحيين على الدولة التي انقلبت عليهم بإبراز «الشهادة» كعلامة على التحدي. قُتل معظم الشهداء خلال هذين العامين إما على يدّ جماهير الوثنيين أو تمّ إعدامهم من قبل الضباط المحليين بسبب هجماتهم الاستفزازية على الدين الوثني[٦٠] بدأ اليهود ببناء هيكلهم الجديد، وكان الوثنيون مبتهجين بتجديد مزاراتهم وأضرحتهم، وتمركز الصراع داخل الإمبراطورية حول الأبنية المقدسة. منذ قسطنطين، بدأ على المسيحيون يعتادون فكرةَ أنّ ضعف اليهودية ملازمٌ جوهرياً لانتصار الكنيسة. والآن، وبينما كانوا يُشاهدون العمال اليهود النشيطين يقومون ببناء الهيكل، كانوا يشعرون كما لو أن نسيج دينهم وإيمانهم يتمزّق. في منطقة ميروم (Merum) التابعة لفريجيا (Phrygia)، حصل الحادث المشؤوم. فعندما بدأ إصلاح المعبد الوثني المحلّي، وبدأ العمال بتلميع تماثيل الآلهة، ثلاثة من المسيحيين، «لم يتحمّلوا الإهانة التي تلقاها دينهم ودفعتهم غيرتهم الشديدة على الفضيلة المسيحية، أن يدخلوا إلى المعبد في الليل ليحطّموا الصور كلها». كان هذا بمثابة هجوم انتحاري على مبنى يلخّص ويمثّل الإذلال والإهانة الجديدة التي تعرّض لها المسيحيون، على الرغم من ذلك، طلب إليهم الحاكم أن يُظهروا ندمهم وتوبتهم، ولكنهم رفضوا، «وأظهروا استعدادهم لتحمّل أي عقاب، إلا أنّ يدنّسوا أنفسهم بتقديم القرابين». في

---

(٥٨) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٤، الآيات ١٨ ـ ٢٠.

(٥٩) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, pp. 89-97.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٩٣.

النهاية، تمّ تعذيبهم ومن ثَمّ شيّهم على النار حتى الموت[٦١] وظهر عدد جديد من قصص الشهداء، الأكثر تأثيراً وترويعاً حتى مما روي في كتاب **أعمال الشهداء**.

بهذا الشكل العنيف من الاستشهاد، لم يعد الشهداء مجرّد ضحايا للعنف الإمبراطوري: فقد بدأت معركتهم تأخذ شكل الاعتداء الرمزي على أعداء الدين. شعر المسيحيون، مثل بعض المتطرفين الدينيين الحديثين، أنهم عانوا خسارة مفاجئة لقوتهم ومكانتهم، وكلّ هذه الحدّة التي تسم حالتهم، كان مردّها إلى الشعور بالخسارة لما كانوا عليه وتحوّلهم الآن إلى أقليّة محتقرة[٦٢] قام الاستشهاديون المسيحيون بتحطيم تماثيل آلهة الوثنيين، وعرقلة الطقوس الوثنية، وتدمير المعابد الوثنية التي كانت ترمز إلى تدهور المسيحية. وكانوا بهذا يرفعون صوتهم تحدياً لطغيان جوليان. عندما قُتل جوليان في أثناء حملة عسكرية ضدّ الفرس، وأُعلن عن تولّي جوفيان (Jovian) المسيحي للحكم، بدا ذلك وكأنه خلاص إلهي للمسيحيين. غير أنّ فترة حكم جوليان، التي حطّمت بقسوة الشعور القصير بالأمان والمكانة لدى المسيحيين، خلقت حالة من الاستقطاب الديني، على الأقل في الطبقات الدنيا، حيث تفاقمت الكراهية بين المسيحيين والوثنيين.

أصبحت جملة «ليس مرة أخرى»، هي شعار المسيحيين عندما كانوا يفكرون بالهجمات المستمرة على المؤسسات الوثنية في السنوات التالية[٦٣] يمكن أن يترك قمع الدولة تاريخاً نازفاً يدفع أحياناً التقاليد الدينية إلى التطرّف، ويمكنه في أحيانٍ كثيرة أن يحوّل رؤية مُسالمة في أصلها، إلى معسكر للعنف.

بقيت الأرستقراطيتان المسيحية والوثنية تملكان ثقافة مشتركة أسهمت في الحدّ من العدوانية في الطبقات العليا من المجتمع. فعبر الإمبراطورية، كان قد تم تعيين مجموعة من الرجال النبلاء والشباب والأفراد المتعلمين من

---

(٦١) Socrates, *History of the Church*, 3.15, in: *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF)*.

(٦٢) Gaddis, Ibid., pp. 93-94, and Mark Juergensmeyer, *Teror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2000), pp. 190-218.

(٦٣) Harold A. Drake, *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* (Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 2000), pp. 431-436.

الطبقات المتواضعة في مؤسسات تعليمية (Paedeia) يرجع تاريخ إنشائها إلى العصور القديمة[٦٤] لم تكن لهذه المؤسسات برامج أكاديمية، على الرغم من أنّها تمتلك درجة عالية من الصرامة الفكرية، ولكن مهمتها كانت في المقام الأول هي أن تُشكّل سلوك الطبقة الحاكمة ومواقفها. ونتيجة لذلك، أصبح بإمكان أفراد الطبقة الحاكمة، حيثما سافروا في الإمبراطورية، أن يتواصلوا ويتعاملوا مع نظرائهم. كانت المؤسسات التعليمية بمثابة الترياق للعنف في المجتمعات الرومانية المتأخرة، التي كان العبيد فيها يتصارعون حتى الموت، والتي كان جلد المرؤوسين بالسياط مقبولاً فيها، والتي كانت تُهدم المجالس فيها إذا تأخرت في دفع الضرائب. كان الروماني المتعلّم مهذّباً ومنضبط النفس، حيث إن الغضب والكذب والحركات العدوانية لا تليق بالرجل النبيل، الذي كان يُتوقع منه أن يعامل الجميع بلطف ويتصرف بانضباط، وهدوء، ووقار.

بسبب المؤسسات التعليمية، بقيت الأديان القديمة وأخلاقياتها جزءاً من الثقافة الرومانية المتأخرة، وقد تشرّبت الكنيسة أخلاقياتها، وعندما حمل الشباب المتعلمون هذه المواقف معهم إلى المعمودية؛ رأى البعض أن المؤسسات التعليمية لا غنى عنها لتأهيل المسيحيين[٦٥] يقول غريغوريوس النزينزي (Gregory of Nazianzus) (٣٢٩ ـ ٣٩٠م) لمجلس مستمعيه: «بكلمات قليلة تعلّمت لجم الغضب»[٦٦] ولم يتعمد صديقاه، باسيل أسقف قيسارية (٣٣٠ ـ ٣٧٩م) وغريغوريوس، أسقف نيسا (٣٣١ ـ ٣٩٥)، الأخ الأصغر لباسيل، في الكنيسة حتى أكملا التدريب في المؤسسات التعليمية[٦٧] أسهم انضباط المؤسسات التعليمية وصرامتها في تشكّل مذهب التثليث (Trinity)، حيث قام هؤلاء الأساقفة الثلاثة، الذين يُعرفون أحياناً باسم الآباء القبادوقيين [من قبادوقيا]، بتطوير المذهب مع اقتراب نهاية أزمة

---

(٦٤) Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1992).

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٣٤ ـ ١٤٥، و
G. W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990), pp. 2-5, 35-40 and 72-81.

(٦٦) Gregory of Nazianzus, Oration 6.6, and Migne, ed., *Patrologia Graeca* (PG), in: Brown, Ibid., p. 50.

(٦٧) Brown, Ibid., pp. 123-126.

الآريوسيين. لم يكن الآباء القبادوقيون متساهلين بشأن هذه النقاشات الدائرة، فكلا الطرفين كان قد أصبح متشدداً، وشكّل كلا الطرفين موقفاً متصلباً وغير ملائم لحلّ هذه المشاكل عسيرة الوصف. مارس الآباء القبادوقيون الصمت، والصلوات قليلة الكلام التي كتبها إيفاغريوس البنطي، بهدف تجريد العقل من هذا التعصب الدوغمائي. كانوا يعرفون أنّ من المستحيل التحدث في المسائل الإلهية بالطريقة نفسها التي نتحدّث بها عن الشؤون والمسائل الأخرى وقد طوّروا مذهب التثليث ليساعدوا المسيحيين على إدراك أن ما نسميه «الله»، هو وراء الكلمات والمفاهيم دوماً ولكنهم دعوا المسيحيين أيضاً إلى التأملّ في الثالوث الذي سيساعدهم في تطوير حالة من ضبط النفس تقاوم العنف والتعصّب العدواني في حياتهم الخاصة.

كان كثيرٌ من المسيحيين مرتابين ومشوّشين بشأن عقيدة نيقيا؛ إن كان هناك إله واحد فقط، فكيف يمكن أن يكون المسيح إلهيّاً؟ هل هذا يعني أن هناك إلهين؟ والسؤال الثالث: ما هو «الروح القدس»، الذي تمّ الحديث عنه بشكل عابر وسطحي في عقيدة أثناسيوس؟ في العهد الجديد، كان هذا المصطلح اليهودي «الروح القدس» يُحيل إلى تجربة معايشة الإنسان للقوة والحضور الإلهي، والذي لا يمكن أن يرقى إلى الحقيقة الإلهية في ذاتها كان الثالوث محاولة لنقل وترجمة هذه الفكرة اليهودية إلى الثقافة والسياق الهلنستي. إنّ الله، وفق شرح الآباء القبادوقيين، هو الجوهر الذي لا يمكن إدراكه (Ousia) والذي يقع تماماً خارج قدرة العقل البشري، ولكننا نعرف الله عبر ثلاثة تجليات وتمظهرات هي «الأقانيم» (Hypostases): الأب (مصدر الوجود)، والكلمة (المتجسدة في المسيح) والروح التي نجدها داخل أنفسنا. إنّ كل «شخص» (Person) (والمشتقة من (Persona) اللاتينية، والتي تعني «قناع») من الثالوث هو تجلٍ جزئي للجوهر المقدّس الذي لا يمكننا معرفته. قدّم الآباء القبادوقيون تحويرات على مذهب التثليث، فمن خلال التأمل تنبّهوا إلى حقيقة أنّ الله لا يمكن أن يُحصر في عبارة دوغمائية، كما إن التأمّل أوصل المسيحيين إلى أنّ «إخلاء النفس» حاضر في قلب الثالوث؛ فالأب يخلي نفسه بلا توقّف، لينتقل كلّ شيء إلى الكلمة، وعندما تُنطق «الكلمة»، لا يعود للأب «أنا» ويبقى إلى الأبد صامتاً ومجهولاً، كذلك فليس للكلمة «أنا» خاصة بها، فهي ببساطة الـ «أنت» (Thou) بالنسبة إلى

الأب، والروحُ هي الـ«نحن» بالنسبة إلى الأب والابن[٦٨] عبّر مذهب التثليث عن قيم المؤسسات التعليمية المتمثلة في قيم الانضباط والاحترام وإنكار الذات، والتي عارض بها الأساقفة الأرستقراطيون الحدّة المسيحية الجديدة، التي كان الأساقفة الباقون، مع الأسف، مستعدين لاعتناقها.

أعطى قسطنطين الأساقفةَ سلطاتٍ جديدةً لممارسة القوة الإمبراطورية، وكان بعض الأساقفةَ، من أبناء الطبقات المتواضعة بخاصة، يسعون بشدّة لتولي أبرشية أو أسقفية، بالشدة نفسها التي يتنافس بها السياسيون اليوم على مقاعد البرلمان[٦٩] قام البعض منهم بانقلابات للوصول إلى هذا الهدف، عبر السيطرة على الكنيسة في الليل وإغلاق أبوابها في أثناء مراسم الرسامة غير الشرعية[٧٠]، يشتكي المؤرّخ بالاديوس (Palladius) قائلاً: «في أيامنا، يزعم رجالٌ أنهم أساقفة، وهم من سلالة وضيعة فشلت في الحصول على المال والقوة العسكرية واستمرت في السعي نحو المناصب المشرّفة»[٧١] عُرف هؤلاء بـ«الأساقفة الطغاة» (Tyrant Bishops). كانت كلمة «تيرانوس» (Tyrannos) في بلاد الإغريق القديمة تعني الرجل القوي الذي يستولي على القوة والسلطة عبر العنف غير القانوني؛ في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، أصبح للكلمة ارتباط بالفوضى وسوء الحكم والقسوة والغضب المنفلت[٧٢] عندما أصبح أثناسيوس أسقفاً، أطلق عليه خصومه لقب الطاغية (Tyrant) لأنه، بحسب ادّعائهم، لم يكن يسعى للدفاع عن العقيدة وإنما كان مندفعاً نحو طموحه الشخصي. وقد وُصف بأنّه «مهتاج وحادّ مثل طاغية» عندما حكم على الآريوسيين بالسجن، والجلد بالسياط والتعذيب، فضلاً عن أنّ حاشيته كانت تضمّ «العسكريين وضباط الحكومة الإمبراطورية»[٧٣] من

---

(٦٨) Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Maryknoll, NY: Orbis, 1973), pp. 46-67.

(٦٩) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, pp. 251-282.

(٧٠) Eusebius, *The History of the Church*, translated by G. A. Williamson (London: Penguin, 1965), 6.43. 5-10.

(٧١) Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, edited and translated by Robert T. Meyer (New York: Newman Press, 1985).

(٧٢) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, p. 16.

(٧٣) Hilary of Poitiers, *Against Valerius and Ursacius*, 1.2.6.

الواضح أن المسيحية قد اكتسبت تدريجياً سمات الإمبراطورية، ولم تكتسب الإمبراطورية سمات المسيحية.

في أواخر القرن الرابع، أصبحت الاضطرابات أمراً معتاداً في حياة المدن الرومانية؛ فقد كانت القبائل البربرية تهاجم حدود الإمبراطورية باستمرار، وانتشر النهب في الأرياف، وأصبح اللاجئون يتوافدون إلى المدن(٧٤) خلق الاكتظاظ السكاني، وتفشّي الأمراض، والبطالة وازدياد الضرائب في المدن حالةً من التوتّر الذي كان ينفجر بعنف أحياناً ولأن الأباطرة كانوا بحاجة إلى الجيش لحماية الحدود، فلم يكن هناك ما يكفي من القوات العسكرية لقمع الثورات، وهكذا قام الأباطرة بتوكيل الأساقفة بمهمة ضبط الحشود(٧٥) فقد كتب بطريرك أنطاكية إلى زميله: «إن من واجبك كأسقف أن تمنع وتضبط كلّ التحركات التي يقوم بها الغوغاء»(٧٦) كما قام أسقف سوريا بالاعتماد على الرهبان المحليين للعمل في مطابخ الحساء والمساعدة في حمل النقالات، وأعمال المستشفيات، وحفر القبور. كان هؤلاء الرهبان محبوبين جداً من قبل الناس، خاصة من فقراء المدن، الذين كانوا يعجبون بإدانة الرهبان الشديدة للأغنياء. وهكذا بدأت الكنيسة بضبط الاضطرابات، وهو الأمر الذي تطلب مهارات عسكرية.

على خلاف رهبان أنطونيوس المصريين، لم يكن لرهبان سوريا اهتمام بمحاربة شياطين الغضب. وكانوا يُعرفون بـ«الرعاة» (Boskoi)، ولم يكن لهم مساكن، بل كانوا يتجوّلون في الجبال، ويعتاشون على النباتات البرية(٧٧) كان أحد أشهر هؤلاء الرعاة هو ألكسندر الذي لا ينام (Alexander The Sleepless)، الذي ترك مجتمع الرهبان لأنه لم يكن يوافق على امتلاكهم للممتلكات والعقارات. لقد تشرّب تماماً روح مرحلة ما بعد جوليان التي كان شعارها

(٧٤) Patlagean, *Pauureté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, pp. 178-181 and 301-340.

(٧٥) Peter Garnsey, *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), pp. 257-268.

(٧٦) E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch*, 2 vols. (London: Williams and Norgate, 1903), vol. 1, p. 9, and Brown: *Power and Persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*, p. 148, and *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, p. 110.

(٧٧) Sozomen, *History of the Church*, 6:33.2, in: Migne, ed., *Patrologia Graeca* (PG), 2nd series, vol. 2.

«ليس مرة أخرى»، وكان أوّل فعل له، بعد خروجه من عزلته التي استمرّت لسبع سنوات في الصحراء، هو حرق أكبر معبد في القرية الوثنية. ينبغي أن لا يكون هناك أدنى تسامح مع رموز الدين القديم، الذي يشكّل تهديداً على أمن الكنيسة. عندما جاءت جماهير الغوغاء لقتله، تلا عليهم موعظة بليغة فتحوّلوا جميعاً إلى المسيحية من فورهم. إنّ الأمر المكرّس في حياة الرهبان هو «التحرر من الرعاية»، ولكن رهبان ألكسندر، بدلاً من العمل لأجل توفير معيشتهم كما فعل رهبان أنطونيوس، كانوا يعيشون على الصدقات ويرفضون العمل. وبدلاً من أن يتحكّموا في الغضب، تركوا له العنان[٧٨] خلال ثمانينيات القرن الرابع، شكّل الرهبان مجموعة مكوّنة من ٤٠٠ مُصَلٍّ وبدؤوا رحلة لمدّة عشرين عاماً على طول الحدود الفارسية، يغنون طول الوقت دون توقّف استجابة لأوامر بولس بـ«الصلاة دون انقطاع»[٧٩] كان سكان القرى في الجهة الثانية من الحدود يُصابون بالرعب حين يترنم الرهبان المتجوّلون بالترانيم المرعبة التي تندد بالوثنية. والتسوّل العدواني جعلهم عبئاً لا يُطاق على هذه المجتمعات القروية التي بالكاد تُعيل نفسها عندما كانوا يصلون إلى مدينة، كانوا يجلسون في الساحة العامة، وكانوا يجتذبون حشوداً من فقراء المدن الذين يتجمّعون ليستمعوا إلى إدانة الرهبان للأغنياء.

كان البعض يحترم الرهبان لكونهم يعبّرون عن القيم المسيحية بطريقة مطلقة، وبالنسبة إليهم كانت قسوة ألكسندر على الوثنيين وعدم تسامحه معهم دليلاً على إيمانه العميق بأنّ المسيحية هي الدين الصحيح الوحيد. بعد حكم جوليان، أصبح المسيحيون يُعرّفون أنفسهم كمجتمع محاصر، وكانوا يجتمعون حول مقابر الشهداء، يستمعون إلى قصص معاناتهم، ويحفظون في داخلهم ذكرى اضطهاد جوليان، ويرسّخون شعورهم بالمظلومية. لم يكن لدى كثيرين منهم وقت ليضيّعه في التسامح المهذّب الذي يمارسه الأساقفة

---

(٧٨) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, pp. 242-250.

(٧٩) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل تسالونيكي»، الأصحاح ٥، الآية ١٧، و

Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, pp. 125-149.

الأرستقراطيون[٨٠] والمعابد الوثنية التي كانت ترمز لفترة النشاط القصيرة للوثنيين، بدت وكأنها خطرٌ قائم لا يمكن احتماله أكثر من ذلك. وفوق ذلك كله، كان الأباطرة مستعدين الآن لاستغلال شعبية الرهبان وترك المتعصبين يخرّبون العالم الوثني. قام الأباطرة بفرض السلام المسيحي بالعنف الذي فرضوا فيه السلام الروماني.

كان ثيودوسيوس الأول (Theodosius I) الذي حكم بين ٣٤٦ - ٣٩٥م)، قد تحوّل إلى المسيحية حديثاً، وكان رجلاً من أصول إسبانية متواضعة. كان جندياً مميزاً تمكن من تهدئة منطقة الدانوب ووصل إلى القسطنطينية في عام ٣٨٠م مصمماً على تنفيذ صيغته العدوانية للمسيحية في الشرق. فقد كان هو من استدعى مجمع القسطنطينية الذي جعل من عقيدة نيقيا الأورثوذكسية ديناً رسمياً للإمبراطورية في عام ٣٨١م. ساعد الأرستقراطية الرومانية حين ناسبه ذلك، ولكنه ركّز على رجل الشارع وقرر أن يبني قوّته على أساس استمالة سكان المدن والعوام عبر رهبانهم المحبوبين. لقد أمكنه أن يلتقط الفائدة من تدمير المعابد الوثنية؛ كانت زوجته، أيليا فلاسيلا قد اشتهرت في روما عبر قيادتها لحشد من النساء النبيلات لمهاجمة المزارات الوثنية. في عام ٣٨٨م، أعطى ثيودوسيوس الأول الرهبان الضوء الأخضر، فقاموا بمهاجمة المعابد والمزارات الوثنية في القرى؛ وبتواطؤ من الأسقف المحلي، قاموا أيضاً بتدمير كنيس يهودي في مدينة الرقة على ضفة نهر الفرات. حث الخطيب الوثني ليبانيوس (Libanius) الإمبراطور على محاكمة هؤلاء الرهبان «ذوي الأردية السوداء» باللصوصية والعنف، ووصف للإمبراطور «الخراب التام» الذي لحق بالقرى بعد هجماتهم الشريرة للمعابد «بالعصي والحجارة والقضبان الحديدية، وأحياناً بأيديهم وأرجلهم». لم يكن لدى الكهنة الوثنيين أيّ خيار سوى «البقاء صامتين أو الموت»[٨١] كان الرهبان هم الطليعة الرمزية للتنصير العنيف. كان صوت تراتيلهم كافياً لجعل حاكم أنطاكية يفضّ مجلسه ويهرب من المدينة. وعلى الرغم من أنه لم يكن ثمة «رعاة» في جزيرة منورقة، فإنّ قائد المجتمع اليهودي هناك رأى في منامه في عام ٤١٨م

(٨٠) Gaddis, Ibid., pp. 94-97.

(٨١) Libanius, Oration 30:8-9, in: *Libanius: Select Orations*, edited and translated by A. F. Norman, 2 vols. (Cambridge, MA: Harvard University Press 1969-1977).

أنّ كنيس الجزيرة قد تحوّل إلى خراب ورأى الرهبان يغنون التراتيل على أنقاضه. بعد بضعة أسابيع دُمّر الكنيس، ليس على يد الرهبان، بل على يد بعض السكان المحليين المسيحيين المتعصبين[٨٢]

عارض بعض الأساقفة أعمال التخريب، ولكنهم لم يستمروا في الاعتراض طويلاً ولأن القانون الروماني كان يحمي الممتلكات اليهودية، فقد أمر ثيودوسيوس الأسقف الذي حرّض على إحراق كنيس الرقة بأن يدفع ثمن إصلاحه. ولكن أسقف ميلان، أمبروز (Ambrose) (٣٣٩ ـ ٣٩٧م)، أجبره على إلغاء المرسوم، ذلك أن إعادة بناء الكنيس ستكون إهانة للدين الصحيح، كما فعل جوليان عندما حاول أن يعيد بناء الهيكل اليهودي[٨٣] أصبح تنصير الإمبراطورية يعني، بشكل متزايد، تدمير هذه الأبنية المقدسة. في عام ٣٩١، بعدما سمح ثيودوسيوس لأسقف الإسكندرية ثيوفيلس باحتلال معبد ديونيسوس، قام الأسقف بنهب كلّ المعابد في المدينة، وقام باستعراض الكنوز المسروقة لإهانة الوثنيين[٨٤] وفي المقابل، قام وثنيو الإسكندرية بالتحصن في معبد سيرابيس المذهل مع بعض الرهائن المسيحيين، حيث مارسوا عليهم الاضطهاد ذاته الذي كان يمارسه الإمبراطور ديوكلتيانوس على المسيحيين:

«لقد أجبروا على تقديم القرابين على المذبح أمام النار الموقدة؛ وتمّ تعذيب الرافضين منهم حتى الموت، وتم تعليق البعض على المشانق، وتم قطع أرجل البعض الآخر ورميهم في كهوف قديمة داخل المعبد، كانت مصممة لتستقبل دماء الأضاحي وبقية الفضلات من المعبد»[٨٥]

عندما سمع قائد الوثنيين صوت الرهبان وهم يغنون على مسافة من المعبد، أدرك أنه هالك لا محالة. وفي الحقيقة، تمّ تدمير المعبد من قبل جنود الإمبراطورية بأمر من الأسقف، ولكن أصبح ظهور الرهبان بعد ذلك

---

(٨٢) Gaddis, Ibid., p. 249.

(٨٣) Ambrose, Epistle 41, in: Ibid., pp. 191-196.

(٨٤) Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1984), p. 99.

(٨٥) Rufinus, *History of the Church* 11.22, in: Rufinus of Aquileia, *The Church History of Rufinus of Aquileia*, translated by Philip R. Amidon (Oxford: Oxford University Press, 1997).

حاملين رفات يوحنا المعمدان وجالسين القرفصاء على أنقاض المعبد إحدى علامات انتصار المسيحية[86] وأصيب كثيرون من الوثنيين بالصدمة من هذه الحوادث وتحوّلوا على الفور إلى المسيحية.

أقنع نجاح هذه الهجمات ثيودوسيوس الأول بأن الطريقة الأفضل لتحقيق إجماع أيديولوجي في الإمبراطورية هو منع طقوس القرابين والعبادة الوثنية وإغلاق المزارات والمعابد الوثنية القديمة. وقد عبر ابنه وخليفته آركاديوس (Arcadius) (الذي حكم ما بين ٣٩٥ ـ ٤٠٨م) عن هذه السياسة باختصار: «عندما يتم هدم وإزالة المعابد، فإن الأساس المادي لكلّ الخزعبلات والخرافات سيزول»[87]، وقد حثّ الأرستقراطيين المحليين على ترك المتعصبين يخرّبون المعابد الوثنية ليثبتوا أنّ الآلهة الوثنية لا يمكنها الدفاع حتى عن بيوتها وكما لاحظ أحد المؤرخين الحديثين: «كان الإسكات، والإحراق، والتدمير، هي أشكال البرهان اللاهوتي! وعندما انتهى الدرس، قام الرهبان والأساقفة، والقادة العسكريون والأباطرة، بإخراج العدو من الميدان»[88]

كان أوريليوس أغسطينوس (Aurelius Augustine)، أسقف عنابة في شمال أفريقيا، هو من منح المشروعية والمباركة للعنف المسيحي الإمبراطوري، فقد اكتشف عبر خبرته الواسعة أنّ الحروب والمعارك تؤدّي إلى تغييرات جديدة[89] فقد كتب بعد خمسة وعشرين عاماً من هدم وكلاء الإمبراطور هونوريوس للمعابد والمزارات الوثنية في قرطاج عام ٣٩٩م، سائلاً: «كيف لنا ألا نرى كم ازداد عدد أتباع المسيح!»[90] عندما قام رهبان دوناتوس بإعلان العصيان والتمرّد في الريف الأفريقي في تسعينيات القرن الرابع، وقاموا بتدمير المعابد ومهاجمة أملاك النبلاء، أعلن أغسطينوس عن

---

(٨٦) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire,* p. 250.

(٨٧) المصدر نفسه، ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٨٨) MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400,* p. 119.

(٨٩) Augustine, Letters, 93.5.17, in: *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF).*

(٩٠) Augustine, *The City of God,* 18.54, in: MacMullen, Ibid., p. 100.

[يمكن الاطلاع على الترجمة العربية، انظر: أوغسطينس، **مدينة الله**، ترجمة يوحنا الحلو (دمشق: دار المشرق، ٢٠٠٦)].

رفضه لاستعمال القوة ضدّهم، ولكنه أدرك بسرعة أن صرامة المراسيم الإمبراطورية هي ما يمكن أن يردعهم ويعيدهم إلى حظيرة الكنيسة. ليس من المصادفة إذاً، أن يكون أغسطينوس هو من طوّر نظرية «الحرب العادلة»، التي شكّلت الأساس لكل الأفكار المسيحية التالية حول هذا الموضوع(٩١) يحاجج أغسطينوس، بأن المسيح حين أمر أتباعه أن يديروا خدّهم الأيسر لمن ضربهم على خدّهم الأيمن، لم يكن يريد منهم أن يستسلموا ويكونوا سلبيين في مواجهة الأفعال الخاطئة(٩٢) ليس فعل القتل هو ما يجعل من العنف شريراً، وإنما هي دوافع الطمع، والكراهية والطموح التي تحرّكه(٩٣) يمكن أن يكون العنف مشروعاً إذا كان ناشئاً عن إرادة الخير - وعن الاهتمام الصادق بجلب النفع والخير للعدو - ويجب أن يُمارس العنف بالطريقة نفسها التي يمارسها المعلّم حين يضرب تلميذه لمصلحته(٩٤) ولكن القوة يجب أن تمارس من قبل السلطة المناسبة(٩٥)، فالفرد، حتى حين يستعمل القوة للدفاع عن نفسه، سيشعر حتماً برغبة جامحة (Libido) لإلحاق الأذى بمهاجمه، بينما يمكن للجندي المحترف، الذي ينفذ الأوامر فحسب، أن يتعامل بحيادية مع عدوه. وعبر منع الأفراد من ممارسة العنف، فإن أغسطينوس قد أعطى الدولةَ القوة المطلقة.

عندما توفي أغسطينوس في عام ٤٣٠م، كان البرابرة الفاندال (Vandals) يُحاصرون عنابة. خلال السنوات الأخيرة من حياته، كانت المقاطعات الغربية تسقط واحدة تلو الأخرى بيد القبائل البربرية، التي أسست ممالكها في جرمانيا وبلاد الغال. وفي عام ٤١٠، قام ألاريك (Alaric) وفرسانه القوطيون بنهب مدينة روما نفسها. واستجابة لذلك، قام ثيودوسيوس الثاني (الذي حكم ما بين ٤٠٨ - ٤٥٠) ببناء سور هائل لحماية مدينة القسطنطينية،

---

(٩١) Peter Brown: "Religious Dissent in the Later Roman Empire: The Case of North Africa," *History*, vol. 46, no. 157 (June 1961), and "Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa," *History*, vol. 48, no. 164 (October 1963), and Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, p. 133.

(٩٢) Augustine, Letters, 47.5.17, in: *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF)*.

(٩٣) Augustine, *Against Festus*, 22.74, in: Ibid. *(NPNF)*.

(٩٤) Augustine, *Against Festus*, 93.6.

(٩٥) Augustine, *One the Free Choice of the Will*, translated by Thomas Williams (Indianapolis: Hackett, 1993), 9.1.5.

ولكن أحلام البيزنطيين كانت قد انتقلت إلى الشرق منذ مدة بعيدة، وكانوا ما يزالون يحلمون بتكرار إمبراطورية قورش، ولذلك فقد كان بإمكانهم تحمّل خسارة روما القديمة من دون استياء كبير[٩٦] تحوّلت أوروبا الغربية إلى مناطق مهملة بسبب ضعف الرقابة الإمبراطورية عليها، ولوهلة بدا وكأن المسيحية ستنتهي في أوروبا الغربية. ولكن الأساقفة الغربيين تولّوا مهمة الضباط الرومانيين، وحافظوا على نظام شكلي في بعض المناطق. وتدريجياً ورث البابا، أسقف روما، الهالة الإمبراطورية. أرسل البابا المبشّرين إلى الممالك البربرية الجديدة، وتمكن المبشّرون من تحويل الأنجلو ـ ساكسون في بريطانيا، والفرانك في بلاد الغال إلى المسيحية. خلال القرون التالية، أصبح البيزنطيون ينظرون بازدراء واستخفاف متزايديْن تجاه المسيحيين «البرابرة». ولم يقبل البيزنطيون ادّعاء الباباوات بأنهم، باعتبارهم خلفاء القديس بطرس، هم القادة الحقيقيون للعالم المسيحي.

في بيزنطة، تجددت النقاشات والجدالات حول طبيعة المسيح بحدّة أكبر من السابق. ربما هذه النزاعات، التي تعبّر عن نفسها دوماً بطريقة عنيفة، بسبب الحماسة الدينية للعقيدة الصحيحة. فقد كان الأساقفة ما يزالون يبحثون عن طريقة للتعبير عن رؤيتهم للبشرية، الضعيفة والهشة والدنيئة أساساً، والتي يمكنها أن تصبح بطريقة ما مقدسة وإلهية أيضاً. غير أنّ النقاشات كانت تتجدد بالوتيرة ذاتها مع السياسة الداخلية للإمبراطورية. كان قادة هذه الجدالات هم «الأساقفة الطغاة»، بطموحاتهم العالمية وذواتهم المتضخمة، وكان الأباطرة باستمرار يزيدون الطين بلة. كان ثيودوسيوس الثاني يُناصر الرهبان بدرجة أكبر مما فعل جدّه. وكان أحد المحميين من قبل الإمبراطور هو نسطور، بطريرك القسطنطينية، الذي كان يؤكّد أن للمسيح طبيعتين، واحدة بشرية، وأخرى إلهية[٩٧] وبينما كانت عقيدة نيقيا ترى أنّ البشرية والألوهية هما حقيقة واحدة متطابقة، كان نسطور يؤكّد أن هاتين الحقيقتين لا يمكن أن توجدا في الآن ذاته معاً. كانت حجة نسطور دقيقة

---

(٩٦) Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000* (Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub., 1996), pp. 7-8.

(٩٧) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, pp. 283-289.

وعميقة، وربما لو جرت هذه النقاشات في سلام، ومن دون تعصّب، لكانت المسألة قد حُلّت. ولكن كيرلس (Cyril) بطريرك الإسكندرية، المتلهف للحدّ من صعود نجم نسطور، اتهمه بالهرطقة، وحاجج كيرلس أن الله عندما تجسّد في المسيح كي ينقذ البشرية، فإنه بالتأكيد لم يقطع نصف الطريق كما يدّعي نسطور، وإنما تجسّد في بشريتنا بكل صفاتها الجسدية والفانية. في مجمع إفسوس (٤٣١م)، الذي عُقد للبتّ في هذه القضية، اتّهم كلا الطرفين الآخر بالطغيان والاستبداد. ادّعى نسطور بأنّ كيرلس قد أرسل حشوداً من «الرهبان المتعصبين» لمهاجمته، حتى اضطر إلى تعيين حراس مسلّحين لحماية بيته[٩٨] لم يحترم المؤرّخون المعاصرون لتلك المرحلة كلا الطرفين، واعتبروا نسطور «محرّضاً» وكيرلس «متعطشاً للقوة»[٩٩] وفي رأي بالاديوس، لم يكن هذا نزاعاً مذهبياً حقاً، فقد قام هؤلاء الرجال «بتمزيق الكنيسة إرباً لإرضاء رغباتهم في الوصول إلى المناصب الكنسية والسيادة الكنسية»[١٠٠]

في عام ٤٤٩م، حافظ أوطاخي (Eutyches)، الذي كان رئيس دير للرهبان في القسطنطينية، على القول إنّ للمسيح طبيعة واحدة (Mono Physis)، ذلك أنّ بشرية المسيح قد تألّهت تماماً، حتى أصبحت مختلفة اختلافاً تاماً عنّا واتهم معارضيه - اتهاماً غير دقيق - بـ«النسطورية». حاول فلافيان (Flavian)، الذي كان أسقف أوطاخي، أن يُسوّي المسألة ولكن أوطاخي كان مقرّباً من الإمبراطور، وأصرّ على تحويل القضية اللاهوتية إلى قضية قانونية[١٠١] وكانت النتيجة قيام ما يشبه الحرب الأهلية بين المذاهب، حيث شكّل الإمبراطور والرهبان تحالفاً «غير مقدّس» ضد الأساقفة الأكثر اعتدالاً عُقد المجمع الثاني في إفسوس في عام ٤٤٩م ليحلّ مشكلة «الطبيعة الواحدة»، وكان يرأس المجمع «الأسقف الطاغية»

(٩٨) Nestorius, *Bazaar of Heracleides,* translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes and Appendices by G. R. Driver and Leonard Hodgson (Oxford: Clarendon Press, 1925), pp. 199-200.

(٩٩) Socrates, *Historia Ecclesiastica* 7:32, *Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF).*

(١٠٠) Palladius, *Dialogue on the Life of John Chrysostom,* 20.579.

(١٠١) Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire,* pp. 292-310.

ديوسقورس (Dioscorus)، بطريرك الإسكندرية، الذي كان عازماً على استغلال المجمع ليجعل من نفسه كبير أساقفة الكنائس الشرقية. ولزيادة الأمر سوءاً، جلب ثيودوسيوس الراهبَ برسوما (Barsuma) وجماعته إلى مجمع إفسوس، كان الهدف المعلن من ذلك هو تمثيل «كل الرهبان والمسيحيين الصالحين في الشرق» ولكن الهدف الحقيقي كان تدعيم موقف الإمبراطور[١٠٢] قبل عشرين عاماً، كان برسوما وعصابته من الرهبان يكررون حملات يشوع في فلسطين وشرق الأردن، ويهدمون المعابد اليهودية في طريقهم، وفي عام ٤٣٨م قاموا بقتل الحجاج اليهود في جبل الهيكل في القدس. سيشتكي ضحاياه منه لاحقاً: «لقد أرسل آلاف الرهبان لمهاجمتنا»، «لقد دمّر سوريا كلّها؛ إنه مجرم وقاتل للأساقفة»[١٠٣]

عندما وصل المندوبون إلى إفسوس، كانت حشود الرهبان تعترض وتهاجم خصوم أوطاخي:

«كانوا يلاحقون الرجال، في السفن، والشوارع، وفي المنازل، وفي الكنائس أيضاً حيث كانوا يصلّون، وكانوا يُطاردون الفارّين منهم؛ وبكلّ الحماسة المتعصّبة، كان يبحثون وينقّبون في كل مكان، حتى في الكهوف والحفر»[١٠٤]

اعتبر هيلاري من بواتييه (Hilary of Poitiers)، المبعوث من قبل البابا، نفسه محظوظاً لأنه نجا من هؤلاء الرهبان، وتعرّض الأسقف فلافيان للضرب بشدّة حتى أنّه مات بعد ذلك بمدّة قصيرة متأثراً بجروحه. لم يسمح ديوسقورس لأي صوت معارض أن يرتفع خلال المجمع، واستدعى القوات الإمبراطورية في وقت التصويت.

في السنة التالية، مات ثيودوسيوس، وفقد الرهبان بموته الدعمَ الإمبراطوري الذي كانوا يحظون به، أقيم مجمع جديد في خلقيدون في عام ٤٥١ لمواجهة ما جرى في مجمع إفسوس الثاني ولإيجاد لاهوت معتدل على

---

(١٠٢) *Letter of Theodosius to Barsauma,* 14 May, 499, in: Ibid., p. 298.

(١٠٣) Acts of the Council of Chalcedon, in: Ibid., p. 156, n.

(١٠٤) Nestorius, *Bazaar of Heracleides,* pp. 482-483.

أرضية مشتركة بين الجميع[١٠٥] وأصبح كتاب البابا ليو، الذي يعلن عن أنّ المسيح هو إله تماماً وبشر تماماً، هو العقيدة الأورثوذكسية[١٠٦] تمّ خلع ديوسقورس؛ وضبط حركة «الرعاة» الرهبان في سوريا ومن الآن فصاعداً أصبح على الرهبان أن يبقوا في الدير، وتمّ منعهم من المشاركة في الشؤون الدنيوية والكنسية، وأصبح الأسقف المحلي هو المسؤول عن الرهبان إدارياً واقتصادياً ولكن مجمع خلقيدون الذي اعتُبر انتصاراً للقانون والنظام، كان في الحقيقة انتصاراً للإمبراطور. في بداية القرن الرابع، كان المسيحيون يستنكرون وجود القوات الإمبراطورية في الكنائس باعتبارهم يدنّسون الكنيسة؛ ولكن بعد ما حصل في مجمع إفسوس الثاني أصبح الأساقفة المعتدلون يطلبون من الإمبراطور أن يتولى السيطرة بنفسه. بناء على ذلك، تم تشكيل لجنة من تسعة عشر عضواً من قادة الجيش وكبار المسؤولين المدنيين في الإمبراطورية لترؤّس مجمع خلقيدون، وتنفيذ الأجندة المرسومة، وإسكات المعارضين كافة، وفرض ما يرونه صحيحاً ومنذ ذلك الحين، أصبحت الكنائس «الخلقيدونية» تُعرف في العالم المتحدّث بالسريانية باسم «الملكانية» (Melkite)، أي كنائس الملك أو الإمبراطور. في كلّ الإمبراطوريات السابقة، كانت الطبقة الحاكمة تتبنّى ديناً متمايزاً عن دين جماهير الرعايا، ولذلك فقد بدا إن محاولة الأباطرة المسيحيين فرض لاهوتهم على الرعايا هو نوع من مخالفة السابقين. تبنى معارضو المسيحية الإمبراطورية عقيدة أوطاخي في «الطبيعة الواحدة للمسيح» كنوع من الاحتجاج. في الحقيقة، فإن الاختلاف اللاهوتي بين «الطبيعة الواحدة» و«عقيدة نيقيا» ليس كبيراً، ولكن عقيدة «الطبيعة الواحدة» أصبحت تدلّ على التقاليد المسيحية الأخرى التي ترى أنّ الكنائس الملكانية قد عقدت تحالفاً «غير مقدّس» مع القوى الأرضية الإمبراطورية.

كانت النقاشات حول طبيعة المسيح محاولة لبناء رؤية كليّة للحقيقة، باعتبارها حقيقة واحدة من دون انقسام بين العالم المادي والروحي أو بين

---

(١٠٥) Gaddis, Ibid., pp. 310-327.

(١٠٦) John Meyendorff, "The Role of Christ, I: Christ as Saviour in the East," in: Jill Raitt, Bernard McGinn and John Meyendorff, eds., *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation* (New York: Crossroad, 1987), pp. 236-237.

الإلهي والبشري. كان الإمبراطور جستنيان (Justinian) (الذي حكم ما بين ٥٢٧ ـ ٥٦٥م) يعتقد بضرورة وجود تناغم بين الكنيسة والدولة، وانسجام ووفاق يتأسس على مبدأ تجسّد الكلمة في المسيح البشري[١٠٧] وكما أنّ الطبيعتين ـ الإلهية والبشرية ـ قد اجتمعتا في شخص واحد، فينبغي ألا يكون هنالك فصل بين الكنيسة والإمبراطورية في المجتمع البشري أيضاً؛ فمعاً سيُقيمان مملكة الله، التي ستعمّ العالم كلّه قريباً، ولكن بالتأكيد، كان هناك فارق هائل بين مملكة المسيح والدولة البيزنطية.

كلما اقترب زحف البرابرة من أسوار القسطنطينية، أصبح جستنيان أكثر حماسة لاستعادة الاتحاد المقدّس عبر فرض سيادة «إمبراطورية الكنيسة». وكان سعيه المستمر لقمع المؤمنين بـ«الطبيعة الواحدة» سبباً في توحّد سكان فلسطين، وسوريا، ومصر. لقد أعلن جستنيان أن اليهودية لم تعد ديناً معترفاً به في الإمبراطورية ولم تعد جزءاً من السلام الإلهي: وأصبح اليهود ممنوعين الآن من العمل في المكاتب العامة، كما أصبح استعمال العبرانية ممنوعاً في المعابد. في عام ٥٢٨م، أعطى جستنيان مهلة من ثلاثة أشهر للوثنيين ليتعمّدوا في الكنيسة، وفي العام التالي، أغلق الأكاديمية التي أسسها أفلاطون في أثينا، وأمر أن تُبنى جميع الكنائس، في جميع مقاطعات الإمبراطورية من المغرب إلى الفرات، على طراز كنائس القسطنطينية، لتعبّر عن وحدة الإمبراطورية. بدلاً من أن تقدّم التقاليد المسيحية بديلاً للعنف الإمبراطوري، وهي التقاليد التي بدأت أصلاً كاعتراض على الاضطهاد البنيوي للإمبراطورية، أصبحت الآن أداة للحكم الروماني العدواني.

في عام ٥٤٠م، بدأ الإمبراطور الفارسي كسرى الأول (Khusrow I)، بتحويل مملكته المريضة إلى عملاق اقتصادي في المنطقة، في إصلاح اعتمد على التعريف الكلاسيكي للدولة الزراعية[١٠٨]:

«يعتمد الحكم الملكي على الجيش؛ ويعتمد الجيش على المال؛ ويعتمد المال على ضرائب الأراضي؛ وتعتمد الضرائب على الزراعة. تعتمد الزراعة على العدل؛ ويعتمد العدل على نزاهة المسؤولين، وعلى

---

(١٠٧) Meyndorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, pp. 213-215.

(١٠٨) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 166-168.

نزاهة ومصداقية ويقظة الملك»[١٠٩]

ابتكر كسرى طريقة أكثر فعالية لجمع الضرائب واستثمر الكثير في نظام الري في بلاد ما بين النهرين، وهو ما تجاهله الملوك الفرس السابقون. وأمكنه بهذا الدخل المالي الكبير أن يُنشئ جيشاً محترفاً. أصبحت الحرب مع روما المسيحية حتمية، خاصة وأن كلتا الإمبراطوريتين كانت تطمح للسيطرة على المنطقة. استعمل كسرى القبائل العربية لحماية حدوده الجنوبية، وقام البيزنطيون أيضاً بتعيين الغساسنة ـ على الرغم من أنهم كانوا يؤمنون بالمسيحية القائلة بـ«الطبيعة الواحدة للمسيح» ـ لحماية الحدود عبر معسكرهم الشتوي بالقرب من دمشق.

في مملكة كسرى، لم يكن هناك أدنى تسامح مع المتمرّدين بغضّ النظر عن انتمائهم الديني: على مقربة من المتمردين يحذّر الملك بأنّه: «سيقتل كل من يستمر في التمرد عليه، سواء أكان زرادشتياً أو يهودياً أو مسيحياً»[١١٠] مثل معظم الممالك الزراعية، لم يكن الملك مهتماً بفرض دينه على رعيّته؛ حتى الزرادشتية، التي تبنّتها إمبراطورية داريوش، كانت محصورة في إطار النخبة الأرستقراطية. بينما كانت الرعية تختار أيّ دين تريده، فقد عاش كلّ من المسيحيين واليهود والوثنيين في مجتمعات خاصة بهم، وحُكموا بحسب قوانينهم وأعرافهم، وقد بقي هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي قائماً في الشرق الأوسط نحو ألف عام. بعد وفاة كسرى، قامت حرب أهلية في فارس وتدخّل الإمبراطور البيزنطي موريس لوضع الشاب كسرى الثاني (الذي حكم ما بين ٥٩١ ـ ٦٢٨م) على العرش. ابتعد كسرى الثاني عن النبلاء الفرس، وأحاط نفسه بالمسيحيين، ولكن عظمة بلاطه بقيت مضرباً للمثل في ممالك الشرق الأوسط لقرون تالية. تابع كسرى الثاني إصلاحات أبيه، وجعل من بلاد ما بين النهرين منطقة حيوية وغنية ومبدعة. أصبح المجتمع اليهودي في المدائن (بالقرب من بغداد الحديثة) هو العاصمة الثقافية والروحية ليهود العالم، كما أنّ مدينة نصيبين أصبحت مركزاً ثقافياً آخر بوجود دارسي النصوص المقدّسة المسيحية فيها[١١١] وبينما كانت آفاق بيزنطة تضيق، كان أفق الفرس يتسع أكثر وأكثر.

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(١١٠) Khosrow I, in: Ibid., p. 166.

(١١١) المصدر نفسه، ١٦٠ ـ ١٦٥، و

Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, pp. 173-174.

عندما قتل حليفه موريس في انقلاب عام ٦١٠م، استغل كسرى الفرصة ليحرّك جيشاً كبيراً للحصول على الغنائم والعبيد من بيزنطة. وعندما اعتلى هرقل العرش في انقلاب آخر، بعد أن كان حاكماً على شمال أفريقيا، قام كسرى مرّة أخرى بهجوم كبير، واستولى على أنطاكية (٦١٣م)، وأجزاء واسعة من سوريا وفلسطين (٦١٤م)، ومصر (٦١٩م)، وفي عام ٦٢٦م تمكّن الجيش الفارسي من محاصرة القسطنطينية، غير أنّ هرقل تمكّن بجيشه الصغير المدرّب من هزيمة القوات الفارسية في آسيا الصغرى، بل وتمكّن من غزو المرتفعات الفارسية، وهاجم الأملاك والعقارات غير المحمية للنبلاء الزرادشتيين ودمّر معابدهم قبل أن يُضطر إلى التراجع، قُتل كسرى، الذي أُهين بهذا الهجوم، على يد وزيره في عام ٦٢٨م. أصبحت حملات هرقل الحربية أكثر دينية من أي وقت مضى، وأصبحت العلاقة بين الكنيسة والإمبراطورية أكثر تداخلاً بالتأكيد، فالمسيحية نفسها أصبحت تحت الخطر في أثناء حصار القسطنطينية. وعندما تمّ إنقاذ المدينة، نُسبَ النصر إلى مريم، أم المسيح، والتي كانت تُرفع أيقونتها فوق أسوار المدينة لردع الأعداء.

في أثناء الحروب الفارسية، استطاع أحد الرهبان إنهاء النزاعات حول اللاهوت المسيحي أخيراً أكّد ماكسيموس (Maximus) (٥٨٠ ـ ٦٦٢م) بأنّ هذه المسائل لا يمكن أن تحلّ بصيغ لاهوتية نظرية: فـ«التألّه» يمكن اختباره ومعايشته في «القربان المقدّس»، وفي التأمّل، وفي أثناء عمل الخير. إنّ هذه الشعائر التي تُمارس بشكل جماعي وبانضباط هي ما علّم المسيحيين أن يدركوا أنّه من المستحيل التفكير بـ«الله» بمعزل عن «الإنسان». إذا أخلى الإنسان نفسه من الحسد والعداوة التي تدمّر علاقته بالآخرين، فإنّه سيستطيع، حتى في هذه الحياة، أن يتألّه: «يمكن لكل البشرية أن تصبح إلهية، وأن تتألّه بنعمة الله الذي أصبح إنساناً، كل إنسان في الطبيعة، جسداً وروحاً، يمكن أن يصبح إلهاً، جسداً وروحاً»[١١٢] كل شخص، بالتالي، له قيمة مقدّسة. ولا ينفصل حُبُّنا لله عن حبنا لبعضنا البعض[١١٣] بالتأكيد،

---

(١١٢) Maximus, *Ambigua* 42, i Andrew Louth, *Maximus the Confessor* (London: Routledge, 1996), p. 164.

(١١٣) Maximus, *Letter 2: On Love*, 401D, in: Louth, Ibid.

فقد علّم المسيح أتباعه بأن الاختبار الحقيقي لحبّنا لله، هو أن نحبّ أعداءنا:

«لماذا أمر المسيح بذلك؟ ليحررنا من الكراهية، والغضب، والسخط، وليجعلنا جديرين بالنعمة العظمى ألا وهي الحب المطلق. ولا يمكننا أن نكتسب مثل هذا الحب إلا إذا اقتدينا بالله الذي يحبّ جميع البشر بالتساوي. ويتمنى لهم الخلاص والوصول إلى معرفة الحقيقة»(١١٤)

على خلاف الأساقفة الطغاة الذين كانوا يتنافسون على مكاسب الدعم الإمبراطوري، كان ماكسيموس ضحية للعنف الإمبراطوري، واضطر إلى الهرب إلى شمال أفريقيا في أثناء الحروب الفارسية، وفي عام ٦٦١م، تم إحضاره بالقوة إلى القسطنطينية، حيث تمّ سجنه بعد إدانته بالهرطقة؛ ومات بعد مدّة قصيرة في المنفى. ولكن، تمّت تبرئته في مجمع القسطنطينية الثالث في عام ٦٨٠م وأصبح معروفاً كأب للّاهوت البيزنطي.

كان مذهب التألّه يحتفل بالتحوّل الإلهي للإنسان هنا والآن، وليس في المستقبل البعيد، ولا شك في أنّ «التأله» كان قد تحوّل إلى تجربة مُعاشة عند بعض الأفراد المسيحيين. ولكن هذا الانتصار الروحي كان من الصعب عليه أن يماثل مذهب «الإيمان بالآخرة» الذي يروّج له الأباطرة و«الأساقفة الطغاة». بعد تحوّل قسطنطين إلى المسيحية، أقنع المسيحيون أنفسهم أن هذه الإمبراطورية هي مملكة الله، وهي التجلي الثاني للمسيح. ولم تكن كارثة مجمع إفسوس الثاني، أو التهديدات الحربية المستمرة على الإمبراطورية، لتهز إيمانهم بأنّ الإمبراطورية ستصبح مسيحية في جوهرها، وستنشر رسالة المسيح عبر العالم. في تقاليد دينية أخرى، كان البشر يحاولون أن يخلقوا بديلاً ممكناً للعنف البنيوي للدولة، ولكن، حتى سقوط القسطنطينية في عام ١٤٥٣م على يد الأتراك، ظلّ البيزنطيون مقتنعين بأنّ السلام الروماني متوافق مع السلام المسيحي. لقد رحّب المسيحيون بالرعاية الإمبراطورية بحماسة، من دون أن يصاحب ذلك نقد مستمر لطبيعة الدولة

---

(١١٤) **الكتاب المقدس**، «إنجيل متى»، الأصحاح ٥، الآية ٤٤، و«الرسالة الأولى إلى أهل تيموثاوس»، الأصحاح ٢، الآية ٤، و

Maximus, *Centuries on Love*, I, 61 (Louth translation).

ودورها، وعنفها واضطهادها الحتميين(١١٥)

في بواكير القرن السابع، كان كلّ من الفرس والبيزنطيين منهكين بسبب حروبهم من أجل السيطرة الإمبراطورية. وكانت سوريا ضعيفة أصلاً بسبب الطاعون المدمّر، وازدادت ضعفاً، وخضع الفرس للحكم الملكي، وأصبحت جبهات الإمبراطورية ضعيفة جداً. وبينما كان الفرس والبيزنطيون ينظرون إلى بعضهم البعض بغضب وترقّب، كان الخطر الحقيقي ينبثق من مكان آخر. فقد تجاهلت كلتا الإمبراطوريتين العربَ ولم تنتبه إلى أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد ثورة تجارية. كان العرب يشاهدون الحروب بين القوى العظمى عن كثب، وكانوا يعرفون بأنّ كلتا الإمبراطوريتين ضعيفة؛ وكان العرب على وشك خوض يقظة روحية وسياسية مذهلة.

(١١٥) Meyndorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, pp. 212-222.


صفحة فارغة

الفصل السابع

المعضلة الإسلامية

في عام ٦١٠م، وهو العام الذي شهد اندلاع الحروب البيزنطية ـ الفارسية، كان التاجر المكيّ في الحجاز العربية يتلقّى الوحي في أثناء شهر رمضان المقدّس. لعدّة سنوات مضت، كان محمد بن عبد الله يعتزل في غار حراء، خارج المدينة كلّ عام[١] وهناك كان يصوم، ويمارس الرياضة الروحية، وكان يعطي الفقراءَ الصدقات وهو يفكّر ويتأمّل في مشكلة قومه، قبيلة قريش. قبل عدّة أجيال، كان أسلاف قبيلة قريش يعيشون حياة صعبة في صحراء شمال الجزيرة العربية، أما الآن فقد أصبحت القبيلة أغنى مما كانت تحلم، وحيث إن الزراعة كانت مستحيلة في هذه الأرض المجدبة، فإن ثرواتهم قد نشأت من التجارة. كان البدو يعيشون لقرون حياةً بسيطة تعتمد على رعي الأغنام وتربية الخيول والجِمال، ولكنهم تمكنوا في القرن السادس من ابتكار السروج التي جعلت الجِمال قادرة على حمل أحمال أكبر من ذي قبل. ونتيجة لذلك أصبحت قوافل التجارة من الهند، وشرق أفريقيا، واليمن، والبحرين تمرّ عبر سهول الجزيرة العربية، مستعينةً بالبدو ليدلّوهم على الطريق مروراً بعيون المياه، للوصول بقوافلهم إلى بيزنطة وسوريا. أصبحت مكة محطّة لهذه القوافل، وبدأ القرشيون رحلاتهم التجارية إلى سوريا واليمن، حيث كان البدو يتبادلون البضائع في الأسواق السنوية حول الجزيرة العربية[٢]

---

(١) لقد ناقشت سيرة محمد وتاريخه في الجزيرة العربية بتفاصيل أوسع في:

Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time* (London; New York: Atlas Books/Harper Collins, 2006).

(٢) Muhammad A. Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), pp. 11-12.

كان ازدهار مكة يعتمد أيضاً على موقعها كمركز للحج، ففي نهاية موسم الأسواق، كان العرب يتوافدون إلى مكة في شهر الحج لأداء الشعائر القديمة حول الكعبة، البناء القديم الماثل في قلب مكة. لم تكن العبادة والتجارة منفصلتين: فذروة الحج كانت تتمثّل في الطواف سبع مرات حول الكعبة، وهو ما يعكس دائرة السوق، ويعطي النشاطَ التجاري عند العرب بعداً روحياً. بعيداً عن نجاحها الاستثنائي، فقد كانت مكة تعاني أزمة اجتماعية وأخلاقية. فقد خضعت الروح القبلية القديمة للسوق الاقتصادي الناشئ، وأصبحت العائلات تتنافس لأجل الثروة والمكانة. وبدلاً من مشاركة بضائعهم مع الآخرين، وهو ما كان أمراً أساساً لحياة القبيلة في الصحراء، فقد أخذت العائلات ببناء ثرواتها الخاصة، وأخذت الأرستقراطية التجارية الجديدة تتجاهل محنة فقراء قريش وتستولي على مواريث اليتامى والأرامل. كان الأغنياء في منتهى السعادة بثرواتهم وأمنهم، ولكن الفقراء كانوا يشعرون بالضياع والتشوّش.

تغنى الشعراء بحياة البداوة، ولكنها في الحقيقة كانت حياة قاسية، يسودها التنافس الشرس على الموارد النادرة. ولأنّ حياة البدو كانت محكومة بأن يبقوا دوماً على حافّة المجاعة، فقد كانت المعارك مستمرة دون توقُّف بين القبائل للحصول على المراعي والمياه، وكان الغزو مقوّماً أساسياً لاقتصاد البدو. كان رجال القبائل في أوقات الفاقة يهاجمون جيرانهم وينهبون الإبل والماشية، والطعام والعبيد، وكانوا يحرصون، في الوقت نفسه، على ألا يقتلوا أحداً في طريقهم، كي لا يجرّ ذلك عليهم ويلات الثأر. لم يكن العرب، كما في معظم المجتمعات الرعوية، يرون في الغزو أي شيءٍ بغيض أو مستنكر؛ فقد كان نوعاً من الرياضة الوطنية التي تمارس بمهارة عالية وتخضع لقواعد متعارَف عليها، وكان البدو يستمتعون في أثناء هذه الغزوات. وعلى الرغم من هذه الوحشية، فقد كان الغزو هو الطريقة الأبسط لإعادة توزيع الثروة في منطقة لم تكن تمتلك ما يكفي الجميع.

لم يكن لدى العرب اهتمام كبير بالقوى الخارقة للطبيعة ولكنهم أعطوا حياتهم معنى عبر صياغة قانون أخلاقي للفضيلة والشرف. وقد سمّوا هذا القانون الأخلاقي «المروءة»، وهو مصطلح تصعب ترجمته: فالمروءة تتضمّن الشجاعة، والحِلم، والقدرة على التحمّل. تستبطن المروءة جوهراً عنيفاً،

فقد كان على رجال القبيلة أن يثأروا لأي أذى يصيب أحد أفراد القبيلة، وكان عليهم حماية الضعفاء منهم، ومواجهة الأعداء. كان على كل فرد أن يكون مستعداً ليهبّ للدفاع عن أقربائه، إن تعرّض شرف القبيلة للخطر. ولكن وفوق ذلك، كان على أفراد القبيلة أن يشاركوا مواردهم مع الآخرين. فحياة القبيلة في الصحراء كانت لتستحيل لو قام الأفراد بتكديس ثرواتهم بينما يتعرّض الآخرون للجوع؛ ولن يساعد أحدٌ الرجلَ الفقير إن كان بخيلاً في أيام غِناه. غير أنّ الجوانب السلبية للمروءة بدأت تظهر بشكل مأساوي في القرن السادس، عندما أصبحت حياة البدو محصورة في دائرة من الحروب القبلية التي لا تنتهي، وبدؤوا ينظرون إلى حياة من هم خارج مجموعتهم على أنها بلا قيمة، ولم يعد البدو يشعرون بالندم عندما يقتلون أحداً في سبيل القبيلة، سواء أكانت القبيلة ظالمة أو مظلومة[٣] وحتى قيمة الشجاعة أصبحت مرتبطة بالقتال والغزو الاستباقي، وليس الدفاع عن النفس[٤] يطلق المسلمون عادةً على المرحلة السابقة للإسلام لقب الجاهلية، والتي تُترجم عادةً إلى «زمن الجهل» (The Time of Ignorance). ولكن المعنى الأساسي للجذر اللغوي «جَهِلَ» هو «النزق وسرعة الهيجان»، أي الحميّة للشرف والمكانة القبلية، والكبر والتفاخر المفرط، وفوق ذلك كلّه، النزوع الدائم نحو العنف والانتقام[٥]

كان محمّد واعياً بالظلم وغياب العدالة في مكة، وواعياً بالخطر الحربي للجاهلية. كانت مكة منطقة يمكن للتجار من جميع القبائل أن يجتمعوا فيها ليؤدّوا أعمالهم التجارية من دون خوف من الهجوم، فمكة تمكنّت بفضل عوائد التجارة من البقاء على الحياد وبمنأى عن الحروب. وتمكنت عبر مهاراتها الدبلوماسية من إقامة «الحرم»، والذي يشكّل منطقة تمتدّ لعشرين ميلاً حول الكعبة، حيث تعتبر كلّ أشكال العنف ممنوعة فيه[٦] ولكن إضعاف روح الجاهلية كان يحتاج إلى ما هو أكثر من ذلك، فسادة مكة كانوا

---

(٣) Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal; Kingston, ON: McGill Queen's University Press, 2002), pp. 29 and 46.

(٤) Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953), p. 83.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٨ ـ ٤٥.

(٦) Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*, p. 38.

ما يزالون متعصبين قبلياً، وسريعي الغضب والاهتياج. عندما بدأ محمد، التاجر الأمين، يدعو أتباعه المكيين في عام ٦١٢م، كان مدركاً لخطورة ما يفعله في هذا المجتمع القابل للانفجار. قام محمد بجمع مجموعة صغيرة من الأتباع معظمهم من الضعفاء ومن أبناء القبائل الضعيفة، وكانت رسالته تعتمد على القرآن، الوحي الجديد لأهل الجزيرة العربية. كانت أفكار الشعوب المتحضّرة وأفكار العالم القديم تصل عبر طرق التجارة إلى العرب الذين كانوا يتحمّسون لنقاشها. وكانت تقاليد العرب تُشير إلى أنّهم من نسل إسماعيل، الابن الأكبر للنبي إبراهيم[٧]، وكان كثيرٌ من العرب يعتقدُ أن الإله الأعلى «الله»، هو ذاته إله اليهود والمسيحيين. ولكن، لم يكن لدى العرب فكرةُ حصرية الوحي بشعب مختار. كان القرآن بالنسبة إليهم آخر الكتب المنزلة من الله على نسل إبراهيم، وهو تذكرة لما يعرفه الجميع بالفعل[٨] ويوضّح الله، في إحدى آيات القرآن، ألّا فرق بين رسالات الرسل جميعاً وأنها رسالة واحدة[٩]

لم تكن الرسالة الأساسية في القرآن مذهباً دينياً غامضاً جديداً، مثل المذاهب التي مزقّت الإمبراطورية البيزنطية، بل كانت تذكرة بما يُشكّل المجتمع العادل الذي يتحدّى العنف البنيوي الذي ظهر في مكة: فقد كان القرآن يخبر العرب أنّ من الخطأ مراكمةُ الثروات الفردية، وأنّ من الخير مشاركة المال مع الفقراء والضعفاء، والذين يجب أن يُعاملوا بالمساواة والاحترام. أقام المسلمون «أمة»، أي: مجتمعاً يقدّم بديلاً عن الطمع والظلم البنيوي للرأسمالية المكية. وأصبح دين أتباع محمّد، لاحقاً، يُدعى الإسلام، لأنه يطلب من أتباعه أن يسلّموا أنفسهم ووجودهم إلى الله؛ والمسلم ببساطة هو الرجل أو المرأة الذي يقوم/ تقوم بمثل هذا التسليم لله. ولكن في البداية كان يُطلق على الدين الجديد «تزكّى»، والتي يمكن أن تترجم بصعوبة إلى «تهذيب أو تحسين أو تطهير» (Refinement)[١٠] كان على

---

(٧) **الكتاب المقدس**، «سفر التكوين»، الأصحاح ١٦؛ الأصحاح ١٧، الآية ٢٥، والأصحاح ٢١، الآيات ٨ ـ ٢١.

(٨) **القرآن الكريم**: «سورة المائدة»، و«سورة الغاشية».

(٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران».

(١٠) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford: Clarendon Press, 1953), p. 68.

وقد تُرجم الكتاب إلى العربية، انظر: مونتجمري وات، **محمد في مكة**، ترجمة عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٣)].

المسلمين، بدلاً من تكديس ثرواتهم وتجاهل محنة الفقراء، أن يتحمّلوا مسؤولية بعضهم البعض ويطعموا المحتاجين والمساكين، حتى لو كانوا هم في حاجة إلى الطعام[١١] لقد استبدل الإسلام النَّزَق وحدّة الطبع الجاهلية بالفضيلة العربية: الحِلْم، والتي تعني الصبر والأناة والرحمة[١٢] كان المسلمون يعتقدون أنّهم بمساعدة المحتاجين، وتحرير العبيد، وأداء أعمال الإحسان والرحمة باستمرار، فإنهم سيكتسبون روح التعاطف والمسؤولية وسيطهّرون أنفسهم من الأنانية. وخلافاً لرجال القبائل الذين ينتقمون ويثورون لأدنى استفزاز، فإنّ على المسلمين ألا ينتقموا وأن يَدَعوا الحساب لله[١٣]، وعليهم أن يعاملوا الآخرين بالمعروف دوماً[١٤] كان التسليم للإسلام يتحقق اجتماعياً عبر تعلّم المؤمن كيفية العيش في مجتمع: فالمؤمنون سيكتشفون الروابط العميقة التي تربطهم ببقية البشر، الذين يجب على المسلمين أن يعاملوهم تماماً كما يحبون أن يُعامَلوا هم. فكما يؤكّد محمد: «لا يؤمن أحدكم حتى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه».

لم يلتفت المجتمع المكي كثيراً إلى الأمة الناشئة في البداية، ولكن عندما بدأ محمد بالتشديد على التوحيد في رسالته بدأ المجتمع يشعر بالقلق، لأسباب اقتصادية قبل أن تكون أسباباً لاهوتية. فالرفض الصريح للآلهة المحلية كان مضرّاً بالتجارة، خاصةً وأن القبائل كانت تضع أصنامها حول الكعبة وتأتي في الحجّ خصيصاً لزيارتها وهكذا بدأ الخلاف يتطوّر: فقد تم إيذاء المسلمين الذين كانوا ما يزالون جزءاً صغيراً من قريش واضطهادهم؛ ومن ثَمّ تمّ نبذهم اجتماعياً واقتصادياً، وأصبحت حياة محمّد في خطر. وعندما دعا أهل يثرب ـ المدينة الزراعية الصغيرة التي تبعد ٢٥٠ ميلاً شمال مكة ـ أمة المسلمين ليستقروا عندهم، بدا أنّ هذا هو الحلّ الوحيد. في عام ٦٢٢م، انتقلت قرابة سبعين عائلة من المسلمين إلى الواحة التي ستُعرف لاحقاً بـ«المدينة المنوّرة».

---

(١١) **القرآن الكريم**، «سورة البلد».

(١٢) Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p. 28.

(١٣) المصدر نفسه، ص٦٨ ـ ٦٩، و**القرآن الكريم**: «سورة إبراهيم»؛ «سورة الزمر»؛ «سورة الحجر»؛ «سورة الروم»، و«سورة الدخان».

(١٤) **القرآن الكريم**: «سورة الفرقان»، و *The Message of the Quran*, translated and explained by Muhammad Asad (Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980).

كانت الهجرة من مكة إلى المدينة خطوة استثنائية. فقد كانت القبيلة عند العرب هي القيمة الأقدس، وكان ترك الإنسان لقومه وقبوله بالحماية الدائمة من الغرباء، بالنسبة إلى العرب، أمراً معادلاً للكفر والجحود. يعني الجذر «هَجَر» أن «يقطع الإنسان نفسه عن أصدقائه وقومه أن ينفصل ليرتبط بآخرين»[(١٥)] منذ ذلك الحين، أصبح يُطلق على مسلمي مكة لقب «المهاجرين»، ليصبح هذا التفكك المكاني هو مركز هويتهم. وأُطلق على من أسلم من أهل المدينة، الذين لا تربطهم رابطة الدم والنسب بالمهاجرين، لقب «الأنصار»، وقد خاضوا تجربة جريئة مع المهاجرين، فلم تكن المدينة المنورة مدينة موحّدة، وإنما سلسلة من القرى المحصّنة، التي يحكم كلّاً منها قبيلة مختلفة. وكانت هناك قبيلتان عربيتان كبيرتان ـ الأوس والخزرج ـ وعشرون قبيلة يهودية، وكانت كلّ هذه القبائل تتقاتل فيما بينها بشكل مستمر[(١٦)] أصبح محمد، باعتباره غريباً محايداً بين هذه القبائل المتحاربة، محكّماً وعقد ميثاقاً يوحّد المهاجرين والأنصار في قبيلة عليا ـ «أمّة واحدة من دون الناس» ـ تقاتل أعداءها معاً[(١٧)] بهذه الطريقة أصبحت المدينة «دولة» أوّلية، ولكنها على الفور، وعلى الرغم من أيديولوجيا «الحِلْم» لم يكن أمامها خيارٌ سوى الحرب.

كان المهاجرون يستهلكون موارد المجتمع، فقد كانوا تجّاراً ومصرفيين ولكن الفرص التجارية في المدينة كانت ضعيفة؛ ولم يكن لديهم خبرة بالزراعة، وحتى لو توافرت لديهم الخبرة، فلم تكن ثمة أراضٍ زراعية غير مستغلة. وكان من الضروري أن يجد المهاجرون مصدر دخل مستقل لهم، وقد كان الغزو، وهو الطريقة المقبولة عربياً في أوقات النقص والفاقة، هو الحل. في عام ٦٢٤م، بدأ محمد بإرسال السرايا والبعثات لمهاجمة قوافل

---

(١٥) W. Montgomery Watt, *Muhammad's Mecca: History of the Quran* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988), p. 25.

(١٦) W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Clarendon Press, 1956), pp. 173-231.

(١٧) Muhammad Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, in: *The Life of Muhammad*, translated and edited by Alfred Guillaume (London: Oxford University Press, 1955), p. 232.

[المراجعة الأصل العربية، انظر: محمد بن إسحاق، **كتاب السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)].

تجار مكة، وهو ما بدا خطوة مثيرة للجدل، فقط لأنّ المسلمين كانوا يهاجمون قبيلتهم. ولكن، بما أنّ قريش كانت قد نبذت الحرب منذ عهد طويل، فإنّ المهاجرين لم يكونوا غزاة محترفين، وفشلت أولى بعثاتهم العسكرية. وعندما بدؤوا يتمرّسون تدريجياً على الغزو، قاموا بانتهاك قاعدتين عربيتين رئيستين عبر قتلهم، بالخطأ، تاجراً مكيّاً، وقتالهم في أثناء أحد الأشهر الحرم، التي يُمنع فيها ممارسة العنف في الجزيرة العربية[١٨] وأصبح المسلمون يتوقعون ردود فعل انتقامية من قريش، وبعد ثلاثة أشهر، قاد محمد بنفسه غزوة لمهاجمة أكبر القوافل المكية، وعندما سمعت قريش بتحرّك محمد، قاموا على الفور بإرسال جيش للدفاع عن القافلة، ولكن المسلمين تمكّنوا من تحقيق انتصار مدهش بالقرب من بئر بدر. ردّت قريش، في العام التالي، بإرسال جيش لمهاجمة المدينة المنورة، وتمكّنوا من هزيمة المسلمين في معركة أحد. ولكن في عام ٦٢٧م، عندما هاجموا المدينة مرّة أخرى، تمكن المسلمون من صدّهم في غزوة الخندق، والتي سميت بهذا الاسم لأنّ المسلمين حفروا خندقاً حول المدينة.

كانت الأمّة تعاني مشاكل داخلية أيضاً، فكانت ثلاث قبائل يهودية في المدينة ـ بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة ـ عازمة على تدمير قوة محمد، لأنّه قام بتقويض قوّتهم السياسية في يثرب. كانت لهذه القبائل جيوش كبيرة، وتحالفات مع مكة، ولذلك فقد كانوا يشكلون خطراً أمنياً على المسلمين. عندما حاول بنو قينقاع وبنو النضير أن ينظّموا تمرداً وأن يغتالوا محمداً، قام بإجلائهم ونفيهم من المدينة. ولكن بني النضير انضموا إلى اليهود المستوطنين في خيبر واستمروا في حشد الدعم لقريش عبر البدو المحليين. وهكذا، فبعد غزوة الخندق، عندما وضع بنو قريظة أمن المدينة في خطر عبر تحالفهم مع مكة في أثناء الحصار، لم يُظهر محمد أية رحمة بهم. وتبعاً للعادات العربية، قام المسلمون بذبح ٧٠٠ رجل من القبيلة وسبي النساء والأطفال، أما القبائل اليهودية الباقية السبع عشرة المقيمة في المدينة،

---

(١٨) Watt, *Muhammad at Medina,* pp. 6-8; Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse,* pp. 198-99, and Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 1: *The Classical Age of Islam,* pp. 75-76.

فقد بقيت في المدينة، واستمر القرآن في توجيه المسلمين للتعامل باحترام مع أهل الكتاب، والتشديد على المحافظة على المواثيق معهم(١٩) على الرغم من أنّ المسلمين قتلوا رجال بني قريظة لأسباب سياسية وليست دينية، فإنّ هذه القصة المؤلمة تمثّل اللحظة السلبية الأدنى في حياة النبي. من الآن فصاعداً، أصبح محمد يكثف جهوده الدبلوماسية لبناء علاقات مع البدو، الذين كانوا معجبين بنجاحاته الحربية، وتمكن على إثر ذلك من تأسيس تحالف قوي. لم يكن على البدو المتحالفين معه أن يتحوّلوا إلى الإسلام، ولكن كان عليهم أن يُقسموا على قتال أعداء الأمة: ولعل محمداً واحد من القادة القلائل الذين تمكنوا من تأسيس إمبراطورية واسعة عبر المفاوضات والتحالفات(٢٠)

في آذار/مارس من عام ٦٢٨م، وفي أثناء شهر الحج، أعلن محمد عن عزمه للذهاب إلى الحج في مكة، وسط دهشة الجميع، وبما أن الحجاج كان محظوراً عليهم أن يحملوا الأسلحة معهم، فقد كانت رحلة محمد من دون سلاح داخل مناطق العدو(٢١) تطوّع ما يقرب من ألف مسلم للخروج مع النبي، وأرسلت قريش فرقة من الفرسان للهجوم على المسلمين، ولكن حلفاء محمد من البدو تمكنوا من قيادته عبر طريق خلفي إلى الحرم المكي، حيث يحرم على العرب أن يمارسوا أي نوع من العنف. أمر محمد أصحابه أن يبقوا بالقرب من بئر الحديبية في انتظار التفاوض مع قريش. كان محمد مدركاً أنه قد وضع قريشاً في موقف صعب للغاية: فإن قامت قريش، وهم حماة الكعبة، بمهاجمة الحجاج في منطقة الحرم فإنها ستفقد كلّ مصداقيتها عند العرب. عندما وصل وفد قريش للتفاوض، وافق محمد على شروط بدت وكأنها شروط خاسرة بعد كلّ ما كسبته الأمة عبر الحروب. شعر أتباعه

---

(١٩) **القرآن الكريم**، «سورة العنكبوت»، و

Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p. 31.

(٢٠) Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton, NJ: Oxford: Princeton University Press, 2006), p. 193.

(٢١) Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (London: George Allen and Unwin, 1983), pp. 247-255; Tor Andrae, *Muhammad: The Man and His Faith*, translated by Theophil Menzel (London: George Allen, 1936), pp. 215-215; Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 46-59, and Bamyeh, *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*, pp. 222-227.

الحجيج بالقلق الشديد من هذا الصلح، حتى أنهم أبدوا اعتراضهم، غير أنّ القرآن أثنى على صلح الحديبية باعتباره «فتحاً مبيناً»، وبينما كانت قريش تتصرّف بعدائية الجاهلية وهي تحاول قتل الحجاج غير المسلّحين، فإنّ الله أنزل السكينة على المسلمين[٢٢] يوضّح المؤرّخ الأوّل لسيرة النبي محمد أنّ هذا الانتصار غير العنيف كان نقطة التحوّل للدعوة الإسلامية الناشئة: «فقد دخل في تينك السنتين مثل من كان في الإسلام قبل ذلك أو أكثر»[٢٣]، وفي عام ٦٣٠م، فُتحت مكة طوعاً أمام جيش المسلمين.

إنّ المصدر الأوّل لدينا عن حياة محمّد هو القرآن، وهو مجموع الوحي الذي نزل على النبي خلال ثلاثة وعشرين عاماً من رسالته. وقد استقرّ النص الرسمي للقرآن في عهد عثمان، الخليفة الثالث، بعد عشرين عاماً من وفاة محمد. كان القرآن يُروى ويتناقل شفهياً طيلة هذه الفترة، ويُتلى في العلن، ويُحفظ في الصدور؛ وفي أثناء حياة النبي وبعدها، بقي النصّ عائماً وبقي البشر يحفظون الأجزاء التي سمعوها من النبي. ليس القرآن وحياً متماسكاً منطقياً: فقد نزل على محمد منجّماً ومتفرّقاً استجابة لحوادث متفرّقة، ولذا، فكما في كلّ نصّ مقدّس، هناك أشكال من التعارض بين النصوص، ليس آخرها نصوص القتال والحروب. الجهاد ليس هو الموضوع الرئيس في القرآن: في الحقيقة، فإن هذه الكلمة ومشتقاتها لم ترد سوى ٤١ مرة، وعشرٌ منها فقط تُشير بشكل لا لُبس فيه إلى الحرب. فالاستسلام للإسلام يتطلّب جهاداً مستمراً لنفوسنا الأنانية؛ وهذا يتضمّن أحياناً القتال، ولكنّ تحمّل المصائب بشجاعة وإعطاء الفقراء في أوقات الشدّة كان يوصف أيضاً بأنّه جهاد[٢٤]

ليس هناك في القرآن تعاليم أحادية المعنى عن العنف العسكري[٢٥]

---

(٢٢) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، و

Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, p. 31.

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة النصر»، و

Ibn Ishaq, *Sirat Rasul Allah*, in: *The Life of Muhammad*, p. 751.

(٢٤) Paul L. Heck, "Jihad Revisited," *Journal of Religious Ethics*, vol. 32, no.1 (March 2004), and Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, pp. 21-22.

(٢٥) Bonner, Ibid., p. 25, and Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999), pp. 42-45.

ففي بعض الأحيان كان الله يطلب من المؤمنين الصبر وضبط النفس بدلاً من القتال[٢٦]؛ وفي أحيان كان يأذن لهم بالحرب الدفاعية ويُدين العدوان؛ ولكن في أحيان أخرى كان يطلب منهم القتال الهجومي وفق شروط محددة[٢٧]؛ وفي مرّات قليلة كان يتم تجاهل هذه الشروط[٢٨] في بعض الآيات، كان المسلمون يؤمرون بالعيش في سلام مع أهل الكتاب[٢٩]؛ وفي آيات أخرى، كان يطلب من المسلمين أن يُخضعوهم[٣٠] جعلت هذه الأوامر المتعارضة، الموجودة في القرآن، المسلمين يطوّرون استراتيجيتين تفسيريتين لعقلنة هذه الأوامر. الاستراتيجية **الأولى** هي ربط كلّ آية بالحدث التاريخي في حياة محمد، الذي نزلت فيه الآية، والاستفادة من السياق لاستنباط قواعد ومبادئ عامة. ولكن بما أنّ النص الموجود بين أيديهم لا يرتّب الآيات وفق ترتيب زمني، فإنّ العلماء الأوائل وجدوا صعوبةً في تحديد أسباب النزول لكلّ الآيات. أما الاستراتيجية **الثانية**، فقد كانت تعتمد على نسخ الآيات لبعضها البعض: فقد حاجج العلماء بأنّ الله قد أنزل للمسلمين أوامر مؤقّتة لحلّ الصعوبات التي تواجههم عندما كانت الأمة تكافح للحفاظ على وجودها، ولكن عندما انتصر الإسلام أنزل إليهم أوامر ثابتة وأزلية. وهكذا، فإنّ الآيات المتأخّرة ـ وبعضها يدعو إلى الحرب غير المقيّدة ـ كانت هي كلمات الله النهائية والقاطعة وقد نسخت وألغت الآيات السابقة التي تحمل أوامر متسامحة[٣١]

حاجج العلماء الذين فضلوا العمل باستراتيجية النسخ، بأنّ المسلمين عندما كانوا أقليّة مضطهدة في مكة، أمرهم الله بتجنّب القتال والمواجهة[٣٢] أما بعد الهجرة، عندما تمكنوا من تحقيق القوة، فقد أعطاهم الله الإذن بالقتال للدفاع عن أنفسهم[٣٣] ولكن بعد أن تعاظمت قوتهم، تمّ نسخ بعض

---

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة النحل».

(٢٧) المصدر نفسه: «سورة الحج»، و«سورة البقرة».

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة».

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال».

(٣٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة».

(٣١) Firestone, ***Jihad: The Origin of Holy War in Islam***, pp. 49-50.

(٣٢) **القرآن الكريم**: «سورة الحجر»، الآيتان ٩٤ ـ ٩٥، و«سورة النحل».

(٣٣) المصدر نفسه: «سورة البقرة»، و«سورة الحج».

تلك القيود[٣٤] وأخيراً، عندما عاد النبي منتصراً إلى مكة، فإنّ المسلمين قد أُمروا بالحرب ضدّ غير المسلمين كيفما وأينما استطاعوا[٣٥] فكان الله يُعدُّ المسلمين تدريجياً للفتوح العالمية، ويخفف أوامره بحسب ظروفهم. ولكن الباحثين الحديثين أشاروا إلى أنّ المفسّرين الأوائل لم يكونوا متفقين حول تعيين الآيات التي يجب ربطها بمناسبة معيّنة، أو حول تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة. يشير الأستاذ الأمريكي روفين فايرستون (Reuven Firestone) إلى أنّ هذه الآيات المتعارضة كانت تعبّر عن وجهات النظر المختلفة بين الجماعات داخل الأمة في أثناء حياة النبي وبعدها[٣٦]

لن يكون مفاجئاً إن كان ثمة عدم اتفاق عام، أو كان ثمة جماعات تمتلك آراء مختلفة في الأمّة المبكرة. فمثلما حدث مع المسيحية، فسّر المسلمون الوحي بطرق متباينة أشدّ التباين، ومثلما حدث مع كلّ الأديان، فإنّ الإسلام تطوّر استجابةً لظروف متغيّرة. فالقرآن يُشير إلى أنّ بعض المسلمين لم يكونوا سعداء بأن يشجّع الله على القتال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ﴾[٣٧] فعندما بدأت الأمّة بخوض المعارك، يبدو أنّ أحد المجموعات، كانت لديها القوة الكافية لتصرّح بممانعتها، ورفضها لخوض المعارك: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ۚ أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِ ۚ فَمَا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ۞ إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْـًٔا ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣٨]

يصف القرآن هؤلاء الناس بـ«القاعدين» و«الكاذبين»، ويعاتب محمداً

---

(٣٤) المصدر نفسه، «سورة البقرة».

(٣٥) المصدر نفسه: «سورة البقرة»، و«سورة التوبة».

(٣٦) Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, pp. 50-65.

(٣٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢١٦.

(٣٨) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآيتان ٣٨ ـ ٣٩، و *The Qur'an: A New Translation*, translated by M.A. S. Abdel Haleem (Oxford: Clarendon Press, 2004).

لسماحه لهم بـ«القعود في البيوت» في أثناء الغزوات[٣٩]، وقد اتهموا بالخسة والجبن واعتُبروا مساوين للكفار وأعداء الإسلام[٤٠] ولكن هذه المجموعة كان بإمكانها الاستشهاد بآيات كثيرة في القرآن التي توجّه المسلمين لئلا يثأروا وينتقموا، بل «ليعفوا وليصفحوا»، ويقابلوا العدوان بالرحمة والصبر والحلم[٤١] في بعض الآيات كان القرآن يتطلّع بثقة إلى الصلح والتوافق النهائي: ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[٤٢] وبحسب رأي فايرستون، فإنّ هذا الاتساق المدهش حول هذه النقطة عبر آيات القرآن، يعكس نزوعاً قوياً بقي حاضراً في الأمة، تقريباً إلى القرن التاسع[٤٣]

في النهاية، فإنّ الجماعات الأكثر ميلاً إلى الحرب قد سادت، وربما كان السبب هو أن المسلمين في القرن التاسع، بعد وفاة النبي بمدّة طويلة، كانوا قد أسسوا إمبراطورية لا يمكن الحفاظ عليها إلا بالقوة العسكرية، فأصبحت الآيات الحربية أقدر على مجاراة هذا الواقع، وأصبحت «آية السيف» هي النصّ الأكثر حضوراً، واعتبروا أنّ هذه الآية هي الكلمة النهائية لله حول هذا الموضوع، على الرغم من أنّ هذا التأييد للحرب الشاملة كانت تواجهه فوراً الحاجة إلى السلم والتسامح:

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٤٤]

هناك إذاً تجاور بين الرحمة والقوة في القرآن: فالله يأمر المؤمنين باستمرار بأن: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾[٤٥]، ويأمرهم بأن

---

(٣٩) المصدر نفسه، «سورة التوبة».

(٤٠) المصدر نفسه: «سورة التوبة»، و«سورة المنافقون».

(٤١) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، وقارن بـ: «سورة ق».

(٤٢) المصدر نفسه، «سورة الشورى»، الآية ١٥.

(٤٣) Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, pp. 73 and 157.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة»، الآية ٥.

(٤٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ١٩٣، و

Firestone, Ibid., p. 85.

يتوقّفوا عن القتال إن جنح الأعداء للسلم[٤٦]

انهار التحالف الذي أسسه محمّد بعد وفاته في عام ٦٣٢م، وكان على خليفته أبي بكر أن يقاتل القبائل المرتدّة كي لا تنزلق الجزيرة العربية إلى حروب لا تنتهي. كما رأينا سابقاً، فإن الطريقة الوحيدة لإيقاف هذه المعارك الداخلية، هو تأسيس قوة مهيمنة يمكنها أن تفرض السلام، وتمكّن أبو بكر من استعادة السلام الإسلامي خلال عامين. وبعد وفاته في عام ٦٣٤م، اعتقد عمر بن الخطاب (الذي حكم ما بين ٦٣٤ ـ ٦٤٤م) بأن الطريقة الوحيدة للحفاظ على السلام هي الغزو الخارجي. لم تكن هذه المعارك نابعة من الدين: فليس هناك في القرآن ما يشير إلى أنّ مهمة المسلمين هي فتح العالم، وقد كانت معارك عمر بن الخطاب ناشئة بسبب الاقتصاد المتزعزع للجزيرة العربية، فلم يكن هناك إمكانية لتأسيس إمبراطورية زراعية في الجزيرة العربية بسبب طبيعة الأرض الصحراوية. كما أنّ طبيعة الاقتصاد القرشي الذي يقوم على التجارة لا يمكن أن تُلائم بقية المناطق في الجزيرة العربية كما أنّ القرآن قد حرّم على المسلمين أن يتقاتلوا فيما بينهم. كيف إذاً يمكن أن تطعم القبيلة نفسها في أوقات الفاقة والجوع؟ كان الغزو والحملات العسكرية ضدّ القبائل المجاورة هي الطريقة الوحيدة لإعادة توزيع الموارد الشحيحة في الجزيرة العربية، ولكن هذا لم يعد متاحاً كان الحلّ الذي قدّمه عمر بن الخطاب هو غزو الأراضي الغنية المجاورة للجزيرة العربية، والتي كانت تعمّها الفوضى بعد الحروب البيزنطية ـ الفارسية.

تدفّق العرب خارج الجزيرة العربية تحت قيادة عمر بن الخطاب، بداية عبر مجموعات عسكرية صغيرة ولاحقاً عبر جيوش ضخمة. وكما توقّعوا، فلم تُواجَه جيوش المسلمين بمقاومة كبيرة، وتمكنوا من هزيمة جيوش الإمبراطوريتين الكبيرتين، وكان الرعايا في تلك المناطق ساخطين على أوضاعهم؛ فاليهود والمسيحيون الموحّدون كانوا متضايقين من الأذى الذي يلحق بهم من قبل الإمبراطورية البيزنطية، وكانت الإمبراطورية الفارسية ما تزال تعاني الاضطراب الذي عقب مقتل كسرى الثاني. وخلال مدّة قصيرة، أجبر العرب الجيش الروماني على الانسحاب من سوريا (٦٣٦م) وتمكنوا

(٤٦) Firestone, Ibid.

من سحق الجيش الفارسي (٦٣٧م). وفي عام ٦٤١م تمكنوا من فتح مصر، وعلى الرغم من أنّهم احتاجوا إلى خمسة عشر عاماً للسيطرة على كامل إيران، إلا أنهم تمكنوا أخيراً من تحقيق هذا الانتصار في عام ٦٥٢م. تمكّنت الإمبراطورية البيزنطية من الصمود كدولة صغيرة بعد أن خسرت مقاطعاتها الجنوبية. إذاً، فبعد عشرين عاماً من غزوة بدر، أصبح المسلمون سادة العراق وسوريا وفلسطين ومصر، وعندما تمكنوا أخيراً من إخضاع إيران، أصبحوا ممتلئين بالحُلم الذي استعصى على كلّ من الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية وتمكّنوا من إقامة إمبراطورية تضاهي إمبراطورية قورش[٤٧].

من الصعب تفسير نجاح الحملات العسكرية العربية، فالخبرة العسكرية عند العرب لم تكن كبيرة، ولم يكن لديهم أسلحة وتقنيات حربية متطوّرة[٤٨]. في الحقيقة، فإنّهم فعلوا أمراً يشبه ما فعله النبي، فقد استطاعوا في السنوات الأولى من الفتوح أن يحصلوا على الكثير من الأراضي عبر المفاوضات: فقد استسلمت دمشق والإسكندرية عندما عُرضت على أهلهما معاهدات صلح كريمة[٤٩]. لم يكن لدى العرب خبرة في بناء الدول، وتبنّوا النظام الفارسي والبيزنطي في تقسيم الأراضي والضرائب والحكم. لم يُحاول المسلمون فرض الإسلام على الرعايا الجدد، وأصبح أهل الكتاب ـ اليهود، والمسيحيون، والزرادشتيون ـ أهل ذمة محميين. عادة ما يستنكر المنتقدون للإسلام هذا التقسيم باعتباره دليلاً على عدم تسامح الإسلام، غير أنّ عمر ببساطة قام بتطبيق نظام كسرى الأوّل الفارسي: فالإسلام هو دين العرب الفاتحين ـ كما كانت الزرادشتية هي الدين الحصري للأرستقراطية الفارسية ـ ويتولى أهل الذمة إدارة شؤون حياتهم بأنفسهم كما كانوا يفعلون في فارس، ويدفعون الجزية في مقابل الحماية العسكرية. بعد قرون من محاولة الإمبراطورية الرومانية المسيحية فرض الإجماع الكنسي على السكان، وجد أهل الذمة في حكم المسلمين نوعاً من الراحة.

---

(٤٧) Garth Fowden, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993), pp. 140-142.

(٤٨) John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 195-196.

(٤٩) Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, edited by Geoffrey Barraclough (London: W. W. Norton, 1989), p. 193.

عندما استولى عمر بن الخطاب على القدس من البيزنطيين في عام ٦٣٨م، وقّع على معاهدة تضمن للمسيحيين أن تُصان كنائسهم ومزاراتهم، وقام بتنظيف موقع الهيكل اليهودي الذي تُرك مخرّباً منذ تدميره في عام ٧٠م وكان يُستعمل كمكبّ للنفايات. منذ ذلك التاريخ فصاعداً، سيُطلق على هذا الموقع المقدّس اسم الحرم الشريف، وسيصبح ثالث أقدس الأماكن لدى المسلمين، بعد مكة والمدينة. دعا عمر اليهود، بعد أن كانوا ممنوعين من الإقامة الدائمة في يهوذا منذ ثورة باركوخبا، إلى العودة إلى مدينة داوود[٥٠] في القرن الحادي عشر، كان الربيون اليهود في القدس ما يزالون يكررون الشكر لرحمة الله التي جعلت «مملكة إسماعيل» تسيطر على فلسطين[٥١] يذكر المؤرّخ ميخائيل السرياني، في القرن الثاني عشر الميلادي أن المسلمين: «لم يسألوا أحداً عن عقيدته أو دينه، ولم يضطهدوا أحداً بناء على دينه، كما فعل اليونان، الأمة الضالة الضعيفة»[٥٢]

حاول الفاتحون المسلمون في البداية أن يقاوموا الاضطهاد البنيوي والعنف الكامن في الإمبراطورية، فلم يسمح عمر لولاته بأن ينقلوا السكان المحليين من مواطنهم أو أن يبنوا عقاراتهم في أرضي العراق الغنية. بدلاً من ذلك، عاش الجنود المسلمون في الأمصار ـ وهي أشبه بحاميات عسكرية ـ التي أُقيمت في مواقع استراتيجية: الكوفة في العراق، والبصرة في سوريا[*]، وقم في إيران، والفسطاط في مصر؛ أما دمشق فهي المدينة

---

(٥٠) ورد الأثر في «مُثير الغرام» [تقصد: كتاب مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق ومثير الغرام إلى دار السلام من تأليف ابن النحاس]، وعند شمس الدين السيوطي، والوليد بن مسلم، نقلاً عن:
Guy Le Strange, *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500* (London: Committee of the Palestine Exploration, 1890), pp. 139-143; Tabari, *Tarikh ar-Rasul wa'l Muluk,* vol. 1, p. 2405, in: Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099,* translated by Ethel Broido (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), pp. 70-72, 143-148 and 636-638.

(٥١) "Book of Commandments," in: Gil, Ibid., p. 1.

(٥٢) Michael the Syrian, *History,* vol. 3, p. 226, in: Joshua Prawer, *The Latin Kingdom in Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages* (London: Littlehampton Book Services, 1972), p. 216.

[وقد تُرجم الكتاب إلى العربية، انظر **تاريخ مار ميخائيل السرياني**، ترجمة مار غريغوريوس صليبا شمعون (حلب: دار ماردين، ١٩٩٦)].

(*) لعلّ المؤلفة قد أخطأت سهواً بنسبة البصرة إلى سوريا، والصواب أنها في العراق، وقد عُدت لكتب التاريخ بحثاً عن «بصرة» أقامها المسلمون غير «بصرة» العراق فلم أجد (المترجم).

القديمة الوحيدة التي أصبحت مصراً اعتقد عمر بأن الأمة الناشئة يمكن أن تحافظ على سلامتها ونقائها عبر العيش بعيداً عن الثقافات المتطوّرة. إن نجاح المسلمين في تأسيس إمبراطورية مركزية، والحفاظ على استقرارها، أكثر إدهاشاً من نجاحهم العسكري، فقد تصوّر كلّ من الروم والفرس أنّ العرب بعد انتصاراتهم الأولى سيكتفون بما حققوه وسيطلبون منهم السماح لهم بالاستقرار في المناطق التي تمكنوا من إخضاعها فهذا بالفعل ما قام به البرابرة في المقاطعات الغربية للإمبراطورية الرومانية، فقد أصبحوا يحكمون وفق القانون الروماني ويتحدّثون باللغة اللاتينية[٥٣] عندما توقّفت الفتوحات الإسلامية في عام ٧٥٠م، كان المسلمون يحكمون إمبراطورية تمتدّ من جبال الهملايا إلى جبال البرانس، وهي الإمبراطورية الأضخم التي شهدها العالم حتى ذلك الوقت، وقد أسلم معظم سكان البلاد التي سيطر عليها المسلمون وصاروا يتحدّثون العربية[٥٤] بدا أنّ هذا النجاح الاستثنائي يصدّق رسالة القرآن التي تعلِّم المؤمنين بأن المجتمع الذي يقوم على مبادئ القرآن العادلة سيُكتب له الازدهار دوماً

أسبغت الأجيال اللاحقة على عصر الفتوحات الإسلامية صورة مثالية، ولكن تلك الأوقات كانت بالغة الصعوبة؛ فقد كان الفشل في هزيمة القسطنطينية ضربة موجعة للمسلمين. وقد أصبحت القوات الإسلامية، في أثناء حكم عثمان بن عفان، زوج ابنة النبي، والخليفة الثالث (الذي حكم ما بين ٦٦٤ ـ ٦٥٦م)، متفرّقة وخارجة عن الطاعة، كما أصبحت المسافة شاسعة جداً بين مركز الإمبراطورية وأطرافها، الأمر الذي جعل الجيوش تصاب بالتعب وتحصل على غنائم هزيلة. لم يكن لدى الجنود حياة عائلية مستقرة في أثناء تلك المعارك البعيدة وسط محيطٍ غريب[٥٥] انعكس هذا الاضطراب في فضاء الأحاديث النبوية، حيث بدأ المذهب التقليدي حول

---

(٥٣) Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000* (Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub., 1996), p. 185, and Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, p. 56.

(٥٤) Bonner, Ibid., pp. 64-89 and 168-169.

(٥٥) David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), pp. 22-24.

الجهاد يتشكّل في مادة الأحاديث(٥٦)، فالأحاديث تروي أقوال النبي وأفعاله التي لم ترد في القرآن، وبما أنّ النبي لم يعد مع المسلمين، فإنهم كانوا يرغبون في معرفة آرائه وتصرّفاته حول بعض الموضوعات كالحروب. جُمعت الأحاديث خلال القرنين الثامن والتاسع وأصبح عدد الأحاديث كبيراً ولذا فقد كان من الضروري إيجاد معيار للتمييز بين الحديث الصحيح والضعيف. تعود أحاديث قليلة حقّاً إلى النبي نفسه، ولكن حتى الأحاديث المشكوك في نسبتها إلى النبي تُفيدنا في تسليط الضوء على بعض المواقف التي وُجدت في الأمّة المبكرة.

كانت أحاديث كثيرة ترى أن المعارك هي الطريق الإلهي لنشر الدين: «أُرسلتُ إلى الخلق كافة»(٥٧)، كما يقول النبي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله»(٥٨) يسير العمل في بناء الإمبراطورية بشكل أفضل حين يقتنع الجنود بأنّهم يقدّمون خدمة للإنسانية، وكانت قناعتهم بأنهم يحملون رسالة إلهية ترفع من معنوياتهم وتقوّي من حماستهم. كان هناك أيضاً ازدراء للـ«قاعدين» الذي تخلّفوا في بيوتهم؛ ومن الممكن أن يكون الجنود مستائين من أولئك المسلمين الذين استفادوا من الغزو من دون أن يتحمّلوا مشقّته. ولذا ففي بعض الأحاديث يستنكر محمد الحياة المستقرة: «إن الله بعثني نبياً مرحمة وملحمة ولم يبعثني تاجراً ولا زارعاً وإن شرار هذه الأمة التجار والزراعون إلا من شح على دينه»(٥٩) وفي أحاديث أخرى يؤكد النبي منع المحاربين المرضى من المشاركة في المعارك ومنع من «بنى داراً ولم يسكنها، و. تزوج امرأة ولم يدخل بها»(٦٠) أصبح هؤلاء المقاتلون يتخلّون تدريجياً عن بقية أشكال الجهاد، مثل مساعدة الفقراء والمساكين، ويرون

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص١٣ - ١٩؛ Bonner, Ibid., pp. 46-54, and Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, pp. 93-99.

(٥٧) رواه مسلم. Jan Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 5 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1992), vol. 1, p. 994.

(٥٨) متفق عليه، المصدر نفسه، ج ٥، ص٢٩٨.

(٥٩) علاء الدين المتقي الهندي، **كنز العمال** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩) (٣٢٠٨٨)، و Cook, *Understanding Jihad*, p. 18.

(٦٠) رواه البخاري، ومطلع الحديث: «غَزَا نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَالَ لِقَوْمِهِ: لَا يَتْبَعْنِي رَجُلٌ قَدْ مَلَكَ بُضْعَ امْرَأَةٍ وَهُوَ يُرِيدُ أَنْ يَبْنِيَ بِهَا .».

أنفسهم «المجاهدين» حصراً كانت بعض الأحاديث تُشير إلى أنّ الجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام جنباً إلى جنب مع بقية الأركان: الشهادتان، والزكاة، وإقامة الصلاة، وصوم رمضان، والحج. والبعض كان يقول إنّ القتال أعظم رتبة من قيام الليل بجوار الكعبة أو الإكثار من الصوم(٦١) أعطت الأحاديث بعداً روحياً للقتال لم يكن موجوداً في القرآن. وكان هناك تشديد كبير على نوايا المقاتلين: أهي لله أم للشهرة والسمعة والمجد(٦٢)؟ وفقاً لحديث النبي فإنّ: «رهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله»(٦٣) فقد كانت حياة المقاتلين معزولة عن حياة المدنيين، كما كان الرهبان المسيحيون منعزلين عن العوام، وكان المقاتلون يعيشون في الأمصار بعيداً عن زوجاتهم، وأدركوا أنّ الاجتهاد في الصلاة والصيام هو رهبانيتهم.

ولما كان المقاتلون معرّضين دوماً للموت المفاجئ في المعارك، فقد كان التفكير في ما بعد الحياة حاضراً باستمرار لديهم. ليس ثمة في القرآن تفاصيل عن آخر الزمان، كما أنّ الجنّة موصوفة في القرآن بأوصاف شعرية مبهمة. غير أنّ بعض الأحاديث في تلك الفترة كانت تزعم بأن الفتوحات من علامات الساعة(٦٤) وتصوّر محمد على أنّه نبي يوم القيامة: «بعثت بين يدي الساعة بالسيف»(٦٥) وأصبح المقاتلون يُصوّرون على أنّهم طليعة تقاتل في معارك نهاية الزمان(٦٦) وعندما تحين الساعة، فإن المسلمين سيتركون حياة الراحة والدعة ويلتحقون بالجيوش التي لن تفتح القسطنطينية فحسب بل ستصل إلى آسيا الوسطى، والهند، وأثيوبيا كان بعض المقاتلين المسلمين

---

(٦١) Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane,* vol. 2, p. 212, and Suliman Bashear, "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars," *Journal of the Royal Asiatic Society,* vol. 1, no. 2 (July 1991).

(٦٢) Wensinck, Ibid., vol. 4, p. 344, and Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice,* p. 51.

(٦٣) رواه ابن أبي عاصم في كتاب الجهاد، و Wensinck, Ibid., vol. 2, p. 312.

(٦٤) Cook, *Understanding Jihad,* pp. 23-25.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٣. رواه عبد الله بن المبارك، **كتاب الجهاد**، تحقيق نزيه حمّاد (تونس: الدار التونسية، ١٩٧١)، ورواه أيضاً أحمد وضعّفه.

(٦٦) **سنن أبي داوود** (٢٤٨٤)، باب في دوام الجهاد ونصّ الحديث: حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا حماد عن قتادة عن مطرف عن عمران بن حصين قال: «قال رسول الله (ﷺ) لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناوأهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال».

يحلمون بالشهادة، وكانت الأحاديث تستكمل مع التصوّرات المسيحية الإشارات المختصرة للقرآن حول مصير من يُقتلون في المعارك[٦٧] مثل دلالة كلمة «Martus» الإغريقية، فإنّ مفردة «الشهيد» كانت تعني «من يقوم بالشهادة» للإسلام عبر الاستسلام بصورته القصوى. وكانت الأحاديث تعدّد المكافآت التي سيحصل عليها الشهيد في الجنة: فليس على الشهيد أن ينتظر الحساب في القبر، بل سيصعد إلى الفردوس من دون حساب.

«لِلشَّهِيدِ عِنْدَ اللهِ سِتُّ خِصَالٍ: يُغْفَرُ لَهُ فِي أَوَّلِ دَفْعَةٍ مِن دَمِهِ، وَيَرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّة، وَيُحَلَّى حُلَّةَ الإِيمَانِ، وَيُزَوَّجُ ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ مِن حُورِ الْعِينِ، وَيُجَارُ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَيُؤَمَّنُ يَوْمَ الْفَزَعِ الأَكْبَر، وَيَضَعُ اللهُ عَلَى رَأْسِهِ تَاجُ الْوَقَارِ، الْيَاقُوتَةُ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَيُشَفَّعُ فِي سَبْعِينَ مِن أَقَارِبِه»[٦٨]

وكمكافأة على المشقة التي تحمّلها في حياته الحربية، فإنّ الشهيد سيشرب الخمر، ويلبس الحرير ويتمتّع بالجنس الذي تخلّى عنه لأجل الجهاد. ولكن المسلمين الباقين الذين لم يكونوا مرتبطين بهذا المثال الحربي، سيصرّون على أن أيّ موت مفاجئ هو شهادة: الموت غرقاً، وفي الطاعون، وحرقاً هو أيضاً شهادة، وسيشهد صاحبه على محدودية الإنسان، وعلى أن حياة الإنسان دوماً ناقصة ومحدودة وأنّ على المؤمنين أن يضعوا ثقتهم في الله فقط[٦٩]

ربما كان الخلاف حول القيادة السياسية، وحول توزيع الموارد، وأخلاق الإمبراطورية، حتمياً، خاصة عند قوم حققوا نقلة مذهلة وسريعة من حياة الفقر والندرة إلى حكم العالم[٧٠] في عام ٦٥٦م، قُتل عثمان وسط

---

(٦٧) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران».

(٦٨) رواه الترمذي، وقال عنه حديث حسن صحيح غريب. Muhammad bin Isa al-Tirmidhi, *Al-Jami' al-Sahih,* edited by Abd al-Wahhab Abd al-Latif, 5 vols. (Beirut: Dar al- Fikr, [n. d.]), vol. 3, p. 106, in: David Cook, "Jihad and Martyrdom in Islamic History," in: Andrew R. Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011), pp. 283-284.

(٦٩) ابن المبارك، **كتاب الجهاد**، و Cook, *Understanding Jihad*, p. 26.

(٧٠) Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, pp. 119-120.

صمت الجنود ومن خلفهم القرّاء الذين كانوا يمثّلون حُماة التقاليد الإسلامية آنذاك، والذين كانوا معارضين لنمو الحكم المركزي في الأمة، وبدعم من هؤلاء القرّاء أصبح علي بن أبي طالب، ابن عمّ النبي وزوج ابنته، الخليفة الرابع؛ والذي كان مؤمناً تقياً، قاوم منطق السياسة العملي، بحيث أصبح حكمه غير مقبول في سوريا، حيث كانت المعارضة تحت قيادة أحد أقرباء عثمان، ألا وهو معاوية بن أبي سفيان، حاكم دمشق. كان علي يواجه أعداء قساة، بينما كان معاوية مدعوماً من قبل عائلات مكة الغنية ومن سكان سوريا الذين كانوا يقدّرون حكمته وحكمه القوي. كان مشهد أقرباء النبي وأصحابه وهم يستعدون لقتال بعضهم البعض مشهداً مثيراً للاضطراب، ولتجنّب هذا الصراع المسلّح، اتفق الطرفان على تحكيم اثنين من المسلمين المحايدين، وهو التحكيم الذي انتهى لمصلحة معاوية. ولكن المجموعة المتطرّفة رفضت قبول هذه النتيجة وبدت مصدومة من قبول علي المبدئي بالنتيجة. كانت هذه المجموعة مقتنعة بأنّ الأمة يجب أن تُقاد من قبل المسلم الأكثر ورعاً والتزاماً (أي: علي بن أبي طالب)، وليس من قبل طامع بالسلطة كمعاوية.

واعتبروا أنّ كلا الطرفين مرتدٌّ عن الإسلام، ولذا فقد خرجوا عن الأمة، وأقاموا معسكراً خاصاً بهم بقيادة مستقلة، وهم من عُرف لاحقاً باسم الخوارج، وبعد أن فشل التحكيم الثاني، اغتيل علي من قِبل أحد الخوارج في عام ٦٦١م.

طبعت هذه الفتنة الحياة الإسلامية إلى الأبد، ومن الآن فصاعداً، فإن الأطراف المتنافسة ستستفيد من هذه الأحداث المأساوية في صراعها لفهم رسالتها الإسلامية. من وقت لآخر، سينسحب المسلمون المحتجّون على سلوك الحاكم المتسلّط من الأمة، كما فعل الخوارج، وسيدعون كلّ «المسلمين الصادقين» إلى الانضمام إليهم للجهاد في سبيل القيم الإسلامية العليا[٧١] أصبح المصير الذي لاقاه علي رمزاً للظلم البنيوي للتيار

---

(٧١) المصدر نفسه، ص١٢٥؛
Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1: *The Classical Age of Islam*, p. 216, and John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 41-42.

الأساس في الحياة السياسية الإسلامية، ومن ثَمّ طوّر الشيعة مذهباً للمعارضة المبدئية، الذي يعظّم من سلالة علي وآل البيت باعتبارهم القادة الحقيقيين للأمة. غير أنّ معظم المسلمين، خوفاً من الانقسامات والقتال الداخلي الذي سيمزّق جسد الأمّة، ذهبوا إلى أنّ وحدة الأمّة هي الأولوية الكبرى، حتى لو تضمّن هذا تحمّل بعض الظلم والاضطهاد. وبدلاً من تعظيم سلالة علي، اتّبع معظم المسلمين «السنّة» (السلوك القويم). ومثلما حدث في المسيحية واليهودية، فإنّ هذه الاختلافات المتباينة أشدّ التباين في تفسير الوحي ستجعل من المستحيل أن نتحدّث عن إسلام جوهري نقي.

أعطى القرآن المسلمين مهمّةً تاريخية: إيجاد مجتمع عادل، حيث يُعامل جميع أفراده، بما في ذلك الضعفاء والمساكين، باحترامٍ مُطلق. وبالتالي فإن السياسة، لم تكن إلهاءً للمسلمين عن الشأن الروحي، بل كانت مسألة دينية بامتياز، فهي المجال الذي يتواصل فيه المسلمون مع الله، وفيه يمكنهم أن يجعلوا للمقدّس وظيفة فاعلة في العالم. ولذلك فقد كان المسلمون يشعرون بأنّ إيمانهم بالغاية القصوى للحياة في خطر إن لم تستطع مؤسسات الدولة أن تطبّق القيم القرآنية، أو إن كان حكّامهم قساة واستغلاليين، أو إن تعرّضت مجتمعاتهم لغزو أجنبي. بالنسبة إلى المسلمين، كانت معاناة الاضطهاد والاستغلال ومواجهتهما من قبل الدولة مسألة أخلاقية ترتبط بالمقدّس وليست مسألة دنيوية.

بعد مقتل علي، نقل معاوية عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق وأسس حكماً وراثياً أقام الأمويون إمبراطورية زراعية تقليدية، بأرستقراطية ذات امتيازات خاصة، وتوزيع غير متساوٍ للثروة. وهنا بدأت تظهر المعضلة الإسلامية، فقد أصبح هناك اتفاق عام على أن المَلَكية المطلقة أفضل من حكم أقليّة عسكرية يتنافس قادتها على السلطة، كما كان يفعل معاوية وعلي. وقد بدت الأقليات اليهودية والمسيحية والزرادشتية راضية بهذا الخيار. فقد كان هناك قلق من استمرار حالة الفوضى التي لحقت الحروب الفارسية ـ البيزنطية، وكان هناك توقٌ للسلام الذي لا يمكن أن يتحقق، فيما يبدو، إلا تحت حكم إمبراطورية ملكية. سمح الأمويون ببقاء بعض التقاليد العربية القديمة في التعامل غير الرسمي مع الدولة، ولكنهم فهموا ضرورة «حالة

الاستثناء» الملكية، فقد صمموا مراسم للبلاط الملكي شبيهة بالمراسم الفارسية، التي تحجب الخليفة عن العامة في المسجد، واحتكروا العنف للدولة بحيث أصبح للخليفة وحده الحقّ بإعلان الحرب ودعوة المسلمين إلى الجهاد(٧٢).

كان هذا العنف البنيوي الذي يُدينه القرآن مربكاً للمسلمين الأتقياء، وأصبحت معظم المؤسسات مُنتَقَدة في الآراء الإسلامية التي ظهرت في النقاشات الكثيرة التي تلت الفتنة بين علي ومعاوية. كان الانقسام السني/ الشيعي أحد هذه الانقسامات، وظهر انقسام آخر في حقل الفقه، فقد أراد الفقهاء أن يضعوا معايير واضحة تجعل الأوامر القرآنية حول بناء مجتمع عادل محلّ تطبيق واقعي، بدلاً من أن تبقى حلماً مثالياً أسهمت هذه النقاشات أيضاً في ولادة التأريخ الإسلامي: ففي سبيل إيجاد إجابات عن أسئلة الحاضر، اتجه المسلمون إلى النظر والتأمّل في عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين الأربعة. علاوة على ذلك، نشأت ظاهرة الزهد كردّ فعل على الترف والانهماك بالدنيا لدى الأرستقراطيين. اختار الزهّاد لبس أثواب الصوف تشبّهاً بالفقراء، كما كان يفعل النبي، فعرفوا لاحقاً بالصوفيين. وبينما كان الخليفة وحاشيته يصارعون المشاكل المختلفة التي تتعرض لها الإمبراطورية الزراعية، كان هؤلاء المسلمون الصالحون يرفضون بعناد أيّة تسوية مع الظلم البنيوي والاضطهاد.

تمثّل إحدى الأحداث بوضوح هذا الصراع المأساوي بين العنف البنيوي للدولة وبين قيم المسلمين؛ فبعد وفاة عليّ، علّق الشيعة كلّ آمالهم على أبنائه. وصل الحسن، الابن الأكبر لعلي، إلى اتفاق مع معاوية واعتزل العمل السياسي. ولكن في عام ٦٨٠م عندما مات معاوية، قام بتوريث الخلافة لابنه يزيد. ولأوّل مرة في تاريخ المسلمين، لم يتم انتخاب الحاكم من قبل أهل الحل والعقد، فقام الشيعة بالاحتجاج في الكوفة وأعلنوا

---

(٧٢) Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (London; New York: I. B. Tauris, 1997), pp. 68-69.

تعلم الأمويون هذا العلم من سلالة اللخميون العربية الحاكمة وكانوا عملاء لبلاد فارس. انظر Timothy H. Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 79-80.

تفضيلهم للحسين، ابن علي الثاني. تمّ سحق الثورة بقسوة، ولكن الحسين كان قد خرج بالفعل من المدينة إلى الكوفة، مصطحباً مجموعة صغيرة من أتباعه وزوجاتهم وأبنائهم، مقتنعين بأنّ مشهد آل البيت وهم يزحفون لإنهاء ظلم الإمبراطورية سيذكّر الأمة بالقيم الإسلامية الكبرى. ولكن يزيد أرسل جيشه الذي قام بقتلهم في كربلاء، خارج الكوفة؛ وكان الحسين هو آخر من قتل، ومات وهو يحمل ابنه الرضيع بين يديه. رثى كل المسلمين مقتل سبط النبي، ولكن بالنسبة إلى الشيعة، فإنّ كربلاء كانت تلخص المعضلة الإسلامية: كيف يمكن للعدالة الإسلامية أن تُطبّق واقعياً في ظلّ دولة إمبراطورية تسلّطية؟

تحت حكم الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان (الذي حكم ما بين ٦٨٥ ـ ٧٠٥م)، اكتسبت الحروب التوسّعية زخماً جديداً، وبدأ الشرق الأوسط يكتسب وجهاً إسلامياً فقد بنى عبد الملك بن مروان قبّة الصخرة في القدس في عام ٦٩١م، والتي كانت مذهلة كمباني جستنيان، ولكن الاقتصاد الأموي كان يعاني اضطرابات ومشاكل: فقد كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الغنائم ولم يكن قادراً على تحمّل كلفة مثل هذه المباني العظيمة. وحاول عمر بن عبد العزيز (الذي حكم ما بين ٧١٧ ـ ٧٢٠م) أن يتدارك هذا الوضع بتقليص نفقات الدولة، وتسريح الجنود الزائدين عن الحاجة، وتقليص رواتب الولاة. كان عمر بن عبد العزيز يدرك أنّ أهل الذمة مستاؤون من دفع الجزية المفروضة عليهم دون غيرهم، والتي رأى الكثير من المسلمين أنها تنتهك مذهب المساواة القرآني، ولذلك، فعلى الرغم من أنّ ما فعله كان يعني تراجع الدخل الاقتصادي بشكل كبير، غير أنّ عمر بن عبد العزيز كان أوّل خليفة يشجّع أهل الذمة على الدخول في الإسلام، ولكنه لم يعش طويلاً ليشهد نتائج إصلاحاته. قام الخليفة هشام بن عبد الملك (الذي حكم ما بين ٧٢٤ ـ ٧٤٣م)، بإرسال حملة عسكرية كبيرة إلى آسيا الوسطى وشمال أفريقيا ولكنه حين حاول إنعاش الاقتصاد عبر إعادة فرض الجزية، وجدَ معارضة شديدة من قبل البرابرة الذين تحوّلوا إلى الإسلام في شمال أفريقيا

ظهر العباسيون، السلالة الجديدة التي قامت دعوتها على أحقّيتها بالخلافة بناءً على نسبها المتصل بالعباس، عمّ النبي. كان العباسيون مدعومين من الفرس الذين تحوّلوا إلى الإسلام، واعتمدت دعوتهم على

الخطاب الشيعي. تمكن العباسيون، في آب/أغسطس من عام ٧٤٩م، من السيطرة على الكوفة، وتمكنوا من هزيمة الخليفة الأموي في السنة التالية. ولكن العباسيين، فور وصولهم إلى السلطة، تخلّوا عن خطابهم الشيعي، وأقاموا ملكيّة مطلقة على النموذج الفارسي، وقد رحّب المسلمون بالعباسيين على الرغم من أنّ الإمبراطورية التي أسسها العباسيون كانت بعيدة عن قيمة المساواة الإسلامية وكانت متشبثة بالعنف البنيوي الإمبراطوري. كان أوّل ما فعله العباسيون هو مطاردة الأمويين وقتلهم، وبعد عدة سنوات قام الخليفة أبو جعفر المنصور (الذي حكم ما بين ٧٥٤ ـ ٧٧٥م) بقتل قادة الشيعة ونقل عاصمته إلى بغداد التي تبعد ٣٥ ميلاً جنوباً عن المدائن. ركّز العباسيون اهتمامهم على الشرق[٧٣] في الغرب، تمكن الملك الفرانكي/الإفرنجي تشارل مارتيل من هزيمة المسلمين في معركة بواتييه [بلاط الشهداء] في عام ٧٣٢م، وهو الحدث الذي أنقذ أوروبا من الوقوع تحت سيطرة المسلمين؛ في الحقيقة، فإنّ من أنقذ العالم المسيحي هم العباسيون الذين كانوا غير مبالين تماماً تجاه ما يحدث في الغرب. أدرك العباسيون أن الإمبراطورية لا يمكن أن تتوسّع أكثر مما وصلت إليه، وأداروا الشؤون الخارجية بالدبلوماسية الفارسية، ولم يعد للجند أهمّية في بلاط الحكم.

في فترة حكم هارون الرشيد (الذي حكم ما بين ٧٨٦ ـ ٨٠٩م)، اكتمل انتقال الملكية في الإمبراطورية الإسلامية من العرب إلى الفرس، فقد تمّ اعتبار الخليفة «ظل الله» في الأرض، وأصبحت الرعية المسلمة ـ التي لم تكن تسجد إلا لله ـ تنحني أمام الخليفة. كان السيّاف يقف دوماً بجوار الخليفة ليُظهر أنّ للخليفة القدرة على الإماتة والإحياء. أوكل الخليفة للوزراء مهمة إدارة شؤون الدولة؛ وأصبح الخليفة قاضياً يتخذ القرارات النهائية غير القابلة للاستئناف بعيداً عن التحزّب والتسييس. كان للخليفة وظيفتان: أن يؤمّ صلاة الجمعة وأن يقود الجيوش إلى المعارك، وكانت الأخيرة مهمّة جديدة، فلم يسبق للخلفاء الأمويين أن قادوا معركة مع جيوشهم، وهكذا فقد كان هارون الرشيد أوّل خليفة استبدادي غازٍ[٧٤]

(٧٣) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 201-202.

(٧٤) Michael Bonner, *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), pp. 99-106.

توقف العباسيون عن محاولة فتح القسطنطينية، ولكن هارون الرشيد كان يقود، في كلّ عام، حملة على المقاطعات البيزنطية ليُظهر التزامه بالدفاع عن الإسلام: وكان الإمبراطور البيزنطي يردّ بهجوم رمزي على الأراضي الإسلامية. مدح شعراء البلاط هارون الرشيد لحميّته الدينية في بذل نفسه أقصى البذل في الجهاد لخوفه من الله. وقد ذكروا في مدائحهم أن هارون كان متطوّعاً لوضع نفسه في الخطر في مهمة ليس مُطالباً بها، وبإمكانه لو شاء أن يبقى في النعيم، ويترك الآخرين يحملون عنه هذا العبء[٧٥] ولكن هارون الرشيد كان يتعمّد إعادة العصر الذهبي الذي كان فيه كلّ الرجال القادرين يخرجون إلى القتال برفقة النبي. وبعيداً عن المجد الذي يبرق على سطح الإمبراطورية، فإنّها كانت تعاني مشاكل اقتصادية وعسكرية[٧٦]؛ فقد كان الجيش العبّاسي المحترف مُكلفاً وكانت القوة البشرية مشكلة دوماً، ولذلك فقد كان من الضروري أن يقوم هارون الرشيد بهزيمة البيزنطيين والتقدّم في الثغور، وهكذا قام بدعوة المدنيين الذين كانوا على استعداد للـ«تطوّع» للجهاد.

كان المسلمون الذين يعيشون بالقرب من حدود الإمبراطورية قد بدؤوا ينظرون إلى الحدود كرمز لقوة الدولة الإسلامية التي ينبغي الدفاع عنها ضدّ الأعداء. كان بعض العلماء قد اعترضوا على احتكار الأمويين للجهاد لأنّ ذلك يتعارض مع آيات القرآن ونصوص الحديث التي تجعل الجهاد واجباً على كلّ المسلمين[٧٧] ولذلك، فعندما حاصر الأمويون القسطنطينية (في عامي ٧١٧ ـ ٧١٨م) اجتمع العلماء، والمحدّثون، والزهّاد، والقرّاء عند الجبهة لدعم الجيش بالدعاء. كانت دوافعهم صالحة، ولكنهم ربما كانوا

---

(٧٥) Abu Nuwas, *Diwan*, pp. 452 and 641, in: Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, p. 129.

[ولعلّ المؤلّفة تقصد أبيات أبي نواس في مدح هارون الرشيد والتي قال فيها:

تبارك من ساس الأمور بعلمه ... وفضّل هاروناً على الخلفاء

نعيش بخير ما انطوينا على التقى ... وما ساس دنيانا أبو الأمناء

إمام يخاف الله حتى كأنه ... يؤمّل رؤياه صباح مساء

أشمّ، طوال الساعدين، كأنما ... يُناط نجاداً سيفه بلواء].

(٧٦) Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, pp. 127-131.

(٧٧) المصدر نفسه، ص٩٩ ـ ١١٠.

منجذبين أيضاً إلى الكثافة والمتعة التي ترافق المعارك. الآن، وتحت قيادة هارون الرشيد، اجتمعوا مرّة أخرى، وبأعداد أكبر، ليس فقط على الجبهة البيزنطية، بل في آسيا الوسطى، وشمال أفريقيا، وفي الأندلس. شارك بعض هؤلاء العلماء والزهّاد في القتال أو في المهام العسكرية، ولكن معظمهم أدى مهامَّ روحية لدعم الجيش بالدعاء، والصوم والتعليم. أصبح للتطوّع منذ ذلك الحين جذور عميقة في المجتمع الإسلامي، وما زال حتى اليوم يعاود الظهور على السطح بين حين وآخر.

خلال القرن الثامن، طوّر بعض هؤلاء العلماء المقاتلين روحانيّة جهادية متمايزة عن غيرها كان أبو إسحاق الفزاري (المتوفى عام ٨٠٢م) يعتقد أنّه يقتدي بحياة النبي في الجهاد والتعليم؛ واعتبر إبراهيم بن الأدهم (المتوفى عام ٧٧٨م)، الذي كان طويل الصيام وكثير القيام والجهاد، أنّه ما من حياة في الإسلام أكمل من هذه الحياة؛ وكان عبد الله بن المبارك (المتوفى في عام ٧٩٧م) يؤكّد الأمر ذاته، ويحاجج بأنّ الإخلاص والتفاني الذي اتصف به المسلمون الأوائل هو ما كان يربط جسد الأمّة بعضها ببعض. لم يعد المجاهدون بحاجة إلى إذن الدولة للقتال، بل أصبح بإمكانهم التطوّع سواء أرغبت السلطات والقادة العسكريون بذلك أو لم ترغب. ولكنّ هؤلاء المقاتلين المتطوّعين لم يتمكنوا من حلّ مشكلة نقص القوة البشرية في الإمبراطورية، ولذلك فقد قام الخليفة المعتصم (الذي حكم ما بين ٨٣٣ ـ ٨٤٢م) بإنشاء جيشه الخاص من العبيد الأتراك الذين وضعوا مهارتهم القتالية الكبيرة في خدمة الإسلام. دخل المماليك في الإسلام، ولأنّ الإسلام يحرّم استرقاق المسلمين، فإنّ أبناءهم ولدوا أحراراً كانت هذه السياسة مشحونة بالتناقضات، وقد أصبح المماليك طائفة متمايزة في المجتمع وتمكنوا في وقت لاحق من حكم الإمبراطورية.

أوجد المتطوّعون نمطاً جديداً من الإسلام، وأصبح بإمكانهم الزعم أن طريقتهم في الحياة هي الأقرب لحياة النبي، الذي قضى سنواته وهو يدافع عن الأمة ضدّ أعدائها ولكن دعوتهم إلى الجهاد لم تُطبّق على نطاق واسع؛ ففي مكة والمدينة اللتين كانتا بعيدتين عن الجبهات، كان يُنظر إلى أعمال البر ورعاية الفقراء باعتبارها أفضل من الجهاد. وقد عارض بعض العلماء بقوّة ما ذهب إليه «العلماء المجاهدون»، وحاججوا بأنّ المسلم الذي

يكرّس حياته للعلم ويصلي كلّ صلواته في جماعة المسلمين هو على درجة صلاح المجاهد ذاتها[٧٨] وقد ذكروا الحديث الذي قاله النبي وهو عائد إلى بيته من غزوة بدر: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، فالأصعب والأهمّ هو محاربة نوازع النفس وإصلاح المجتمع[٧٩]

كان العلماء خلال عصر الفتوحات قد بدؤوا يطوّرون جسماً قانونياً للإسلام في الأمصار. ولكن في ذلك الوقت كان المسلمون أقليّة صغيرة؛ وبحلول القرن التاسع، كان ٥٠ في المئة من سكان الإمبراطورية مسلمين، ولم تعد قوانين الأمصار مناسبةً بعد الآن[٨٠] كان للأرستقراطيين العباسيين نظام سلوكي خاصّ بهم عُرف باسم «الآداب»، والذي كان يعتمد على إتقان القراءة والكتابة والتصرّف بلباقة، وهو ما كان متوقّعاً من النبلاء، ولم يكن من الممكن تطبيقه على الجماهير بطبيعة الحال[٨١] طلب الخلفاء من العلماء أن يطوّروا نظاماً قانونياً إسلامياً موحّداً وهو ما أصبح يُعرف لاحقاً «الشريعة». ظهرت أربعة مذاهب فقهية، وكانت كلّ هذه المذاهب معمولاً بها كان لكلّ مدرسة منهجها الخاص، ولكنها جميعاً كانت تعتمد على الممارسة النبوية (السُّنَّة) في الأمة المبكّرة. مثل التلمود، الذي كان له تأثير قوي في هذه التطوّرات، فإنّ الفقه كان يسعى إلى وضع جميع نشاطات الإنسان في الحياة تحت مظلّة الدين. كان الأفراد أحراراً في اختيار مذاهبهم الفقهية، وكما في اليهودية، كانوا أحراراً في اتباع ما يشاؤون من أقوال العلماء.

قدّمت الشريعة بديلاً مبدئياً لحكم الأرستقراطية في المجتمع، ذلك أنها رفضت قبول النظام الطبقي الوراثي. وبالتالي كانت الشريعة تستبطن بعداً

---

(٧٨) Peter Partner, *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam* (London: HarperCollins, 1997), p. 51.

(٧٩) ابن المبارك، **كتاب الجهاد**، ص١٤٣، رقم ١٤١، و
Al Bayhagi, *Zuhd* (Beirut: [n. pb., n. d.]), p. 165, no. 273, in: Cook, *Understanding Jihad*, p. 35.

(٨٠) Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail*, p. 77; Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, p. 89, and Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 1: *The Classical Age of Islam*, p. 205.

(٨١) Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*, p. 239, and Hodgson, Ibid., vol. 1: *The Classical Age of Islam*, pp. 444-445.

ثورياً؛ وقد ساهم اثنان من أئمة المذاهب الفقهية ـ مالك بن أنس (المتوفى عام ٧٩٥م) ومحمد بن إدريس الشافعي (المتوفّى عام ٨٢٠م) ـ في ثورات الشيعة [الطالبيين] ضدّ العباسيين. تؤكّد الشريعة أنّ كل مسلم مسؤول مباشرة أمام الله: فلا يحتاج المسلم إلى خليفة أو رجل دين ليكون وسيطاً بينه وبين القانون الإلهي، وكل المسلمين ـ وليس الطبقة الحاكمة فقط ـ مسؤولون عن صلاح الأمة. عندما أصبح الأرستقراطيون العرب يتبنون نظرة براغماتية تبحث عن الممكن السياسي، كانت الشريعة تمثّل ثقافة مضادّة تتحدّى العنف البنيوي للدولة وتؤكّد بشدة أن لا مؤسسة ـ بما في ذلك الخليفة ـ لها الحقّ بالتدخل في شؤون الفرد وقراراته. لم يكن من الممكن أن تُدار إمبراطورية زراعية وفق هذه الخطوط التي ترسمها الشريعة، ولذلك فعلى الرغم من أنّ الخليفة كان يقرّ بأن الشريعة هي القانون الإلهي، إلا أنّه لم يكن يحكم بها بناء على ذلك، لم تكن الشريعة تحكم كامل المجتمع، وبقي بلاط الخليفة هو المحكمة العليا، حيث تقرر العدالة بصورة مطلقة واعتباطية؛ وكان من الممكن لأيّ مسلم أن يرفع إلى الخليفة مظلمته، نظرياً، ضدّ أيٍّ من أفراد الأرستقراطية الدنيا[٨٢] ولكن الشريعة بقيت شاهدة على المُثُل الإسلامية في المساواة، هذه القيمة المنغرسة في تكويننا الإنساني، والتي، على الرغم من الاستحالة الظاهرية لدمجها في حياتنا السياسية، فإننا نبقى مقتنعين بأنّها، أي المساواة، هي الطريقة الطبيعية للحياة المشتركة بين البشر.

صاغ الشافعي ما سيصبح المذهب الفقهي التقليدي للجهاد، والذي كان ينسجم مع الأيديولوجية الرسمية للإمبراطورية: تسود المذهب رؤية ثنوية للعالم، ويتأسس على أن للأمّة رسالة إلهية، وأنّ الحكم الإسلامي يحقّق النفع للبشرية. يحاجج الشافعي بأنّ الله شرع الجهاد لأنه ضرورة لبقاء الأمة، والبشر منقسمون بين دار الإسلام ودار الحرب التي تعمّ جميع بلدان غير المسلمين، ولا يمكن أن يحلّ السلام النهائي بين الطرفين، وإن كانت الهدنة مع الكفار مسموحاً بها، ولما كانت كلّ الشرائع الأخلاقية تأتي من الله، فإن أمة المسلمين وحدها هي التي تتحلّى بالهداية الإلهية. وليس هدف الجهاد هو تحويل البشر إلى الإسلام. ما يُميّز الإسلام عن غيره من الأديان، هو

---

(٨٢) Hodgson, Ibid., vol. 1: *The Classical Age of Islam*, pp. 315-354.

أنّ الله أوكل للمسلمين مهمّة التوسّع وحكم البشرية الباقية. ومهمّة المسلمين هي إقامة العدالة الاجتماعية والمساواة التي أمر بها الله في القرآن، وبذلك يمكن للبشر جميعاً أن يتحرروا من الاضطهاد والظلم في دولة قائمة على مبادئ عالمية[٨٣] ولكن الحقيقة، هي أنّ الخلافة العباسية كانت ملكية تعتمد على إخضاع أغلبية السكان بالقوة؛ ومثل أيّ دولة زراعية، لم يكن بإمكانها تطبيق المعايير القرآنية بشكل كامل.

ولكن بعيداً عن هذه الدعوات المثالية، والتي تذكّرنا دوماً بالنقص المعيب الذي تتصف به مؤسسات الدولة، فإن العنف البنيوي والظلم سيستمر من دون نقد. وربما يكون دور الرؤى الدينية هي أن تُشعرنا بعدم الارتياح الدائم تجاه هذا النقص، وأن تجعلنا نشعر دوماً بخطأ هذا النظام غير المقبول.

اتخذ الشافعي موقفاً مخالفاً للعلماء المجاهدين الذين قالوا بوجوب الجهاد على كلّ المسلمين؛ فالصلاة في الشريعة فرض على كلّ مسلم من دون استثناء، وهو ما أطلق عليه الشافعي فرض عين، أي إنه واجب متعيّن على كلّ مسلم. ولكن، على الرغم من أنّ كل المسلمين مسؤولون عن صلاح الأمة وقوّتها، فإن بعض المهام، مثل تنظيف المساجد، يمكن أن يقوم بها البعض ليسقط الإثم عن الآخرين، وهي بالتالي فرض كفاية[٨٤] اعتبر الشافعي أنّ الجهاد ضدّ الكفار فرض كفاية، وأن المسؤولية العليا عن الجهاد تقع على عاتق الخليفة. وإذاً فطالما كان هناك ما يكفي من الجنود لحماية الثغور، فإنّ المدنيين مُعفون من الخدمة العسكرية. ولكن في حالة هجوم الأعداء على أرض المسلمين، يتعيّن على المسلمين في المناطق المجاورة نجدة إخوتهم. كان الشافعي يكتب في الوقت الذي تخلّت فيه الدولة العباسية عن التوسّع الجغرافي، ولذا فإنّه لم يقرر الجهاد الهجومي [جهاد الطلب]، وإنما أقرّ الجهاد الدفاعي [جهاد الدفع]. وما زال المسلمون يناقشون قضايا الجهاد بهذه المصطلحات حتى اليوم.

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص٣١٧؛

Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, pp. 92-93, and Cook, *Understanding Jihad*, p. 21.

(٨٤) Hodgson, Ibid., vol. 1: *The Classical Age of Islam*, p. 323.

قبل المسلمون السنة بالنظام الزراعي على الرغم من نقائصه في سبيل الحفاظ على السلام[٨٥] وبقي الشيعة يُدينون العنف البنيوي للنظام، ووجدوا طريقة عملية للتعامل مع الحكم العباسي. رفض جعفر الصادق (المتوفى عام ٧٦٥م)، سادس الأئمة من نسل علي بن أبي طالب، الصراع المسلّح لأنّ الثوار كانوا يُقمعون بوحشية دوماً من قبل العباسيين، ولم تؤدِّ هذه الثورات إلا إلى القتل غير المبرر. ومنذ ذلك الحين سيبقى الشيعة بمعزل عن التيار الأساس في الأمة، وسيبقى انعزالهم نوعاً من المعارضة الصامتة للظلم العباسي وشهادةً على القيم الإسلامية الصحيحة. كان جعفر الصادق، بالنسبة إلى الشيعة، هو الأحقّ بقيادة الأمة، ولكن وظيفته الآن ستقتصر على القيادة الروحية. وبهذا كان جعفر الصادق، في الواقع، قد فصل بين الدين والسياسة. وستبقى هذه العلمانية المقدّسة هي النموذج المهيمن على الشيعة حتى نهايات القرن العشرين.

بقيت الإمامة تشكّل معارضة لا يمكن للخلفاء احتمالها فالأئمة متصلون بسلالة النبي، ومحترمون من قبل المسلمين بحكم انشغالهم بالشؤون العلمية والروحية وأعمال الخير والإحسان، وهو ما يمثّل الوجه المقابل للخلفاء وجلّاديهم، والذين كان حضورهم تذكيراً دائماً بعنف الإمبراطورية. من كان قائد المسلمين الحقيقي؟ كان الأئمة يجسّدون حضور المقدّس في عالم محكوم بالعنف والظلم، ومن ثَمّ فإنّ هذا الحضور لا يمكن أن يكون حضوراً آمناً خاصة وأنّ معظم الأئمة قد قتلوا على يد الخلفاء. مع اقتراب نهاية القرن التاسع، اختفى الإمام الثاني عشر بطريقة غامضة من سجنه، واعتبر الشيعة أنّ الله قد غيّب هذا الإمام بمعجزة، وأنه سيعود في المستقبل ويملأ الأرض عدلاً في غيبته، يبقى الإمام هو القائد الحقيقي للأمة، وكلّ الحكومات التي تحكم في غيبته غير شرعية. تعكس هذه الأسطورة الاستحالة المأساوية لتطبيق المساواة في عالم عنيف ومتغيّر. في الذكرى السنوية لمقتل الإمام الحسين، في العاشر من شهر محرّم (عاشوراء)، يخرج الشيعة لإظهار الحزن والنواح على مقتله، ويسيرون في الشوارع، وهم يبكون ويضربون صدورهم لإظهار موقفهم المستمر المعارض للفساد الذي لحق التيار العام للحياة الإسلامية. لم يكن جميع الشيعة يتفقون مع جعفر الصادق

---

(٨٥) شكّل المسلمون السنّة الغالبية، وقد اعتمدت حياتهم على السنة أو «السلوك القويم» للنبي.

في العلمانية المقدّسة؛ فـ«الإسماعيليون» الذين يؤمنون بأن سلسلة الأئمة انتهت عند الإمام السابع إسماعيل، كانوا مقتنعين بضرورة الجهاد العسكري لإقامة المجتمع العادل. في القرن العاشر، عندما كان الحكم العباسي قد بدأ في الانحدار، تمكن قادة الإسماعيليين من إقامة خلافة بديلة في شمال أفريقيا، هي الدولة الفاطمية، التي استطاعت الانتشار في مصر، وسوريا وفلسطين[٨٦]

في القرن العاشر، بدأت الإمبراطورية الإسلامية بالتجزؤ، واستفاد البيزنطيون من ضعف الفاطميين وتمكنوا من السيطرة على أنطاكية ومناطق واسعة في جنوب الأناضول، وفي الوقت ذاته أسس قادة الأتراك دولة مستقلة داخل دار الإسلام، على الرغم من اعترافهم بالخليفة باعتباره القائد الأعلى. في عام ٩٤٥م، تمكنت سلالة البويهيين التركية من الاستيلاء على بغداد وأبقوا الخليفة في بلاطه، ولكن بغداد أصبحت مقاطعة تابعة للمملكة البويهية. غير أنّ هذا لم يكن نهاية لقوة الإسلام. فقد بقي هناك توتّر دائم بين القرآن الحكم الملكي التسلّطي وكانت الترتيبات الجديدة التي اتبعها حكّام الممالك المستقلة بربط أنفسهم بالولاء للخليفة تعبيراً عن موقف ديني، أكثر منه انتفاعاً سياسياً تأثر الفكر الإسلامي الديني بهذه الأحداث وأصبح أقل اهتماماً بالأحداث السياسية الجارية، ولم تعد له راهنيته السياسية إلا في الفترة الحديثة، عندما واجهت الأمة تهديداً إمبراطورياً جديداً

كان السلاجقة الأتراك هم التعبير الأوضح عن النظام الجديد، فقد اعترفوا بسيادة الخلافة، ولكنهم في الآن ذاته تمكنوا، بفضل وزيرهم الفارسي العبقري نظام الملك (الذي كان وزيراً في الفترة ما بين ١٠٦٣ ـ ١٠٩٢م)، من إقامة إمبراطورية تمتدّ إلى اليمن جنوباً، وإلى نهر جيحون شرقاً، وإلى سوريا غرباً لم يكن السلاجقة محبوبين من قبل السكان. تراجع الإسماعيليون في مواجهة السلاجقة إلى حصونهم ومعاقلهم في ما يعرف، اليوم، بلبنان، حيث كانوا يقومون بشكل متكرر بهجمات انتحارية على الأفراد البارزين في الدولة السلجوقية. أطلق عليهم أعداؤهم لقب «الحشاشين»، لأنهم كانوا يقولون بأنّهم يتعاطون الحشيش ليصلوا إلى نوع غامض من النشوة الباطنية، وقد اشتقت الكلمة الإنكليزية (Assassin) (قاتل)

---

(٨٦) لقد أطلق عليها الدولة الفاطمية لأنّ الإسماعيلين، مثل الشيعة، بجّلوا فاطمة ابنة النبي، وزوجة علي، وأمّ الحسين.

من كلمة الحشاشين[٨٧] ولكن معظم المسلمين تقبّلوا وتأقلموا مع الحكم السلجوقي. لم تكن إمبراطورية السلاجقة مركزية، وكان الأمراء يحكمون مناطقهم بشكل شبه مستقل، وكانوا على اتصال وثيق بالعلماء في مناطقهم، حيث كان العلماء يمنحون هذه الولايات العسكرية المتفرّقة الوحدة الأيديولوجية. قام نظام الملك بتأسيس المدارس في معظم أنحاء الإمبراطورية لرفع السويّة العلمية، وجعل السلاجقة من العلماء القاعدةَ القوية التي تجمع هذه الولايات المتفرّقة معاً فالأمراء يذهبون ويروحون، ويحكمون ويموتون، بينما تبقى الشريعة حاكمة في كلّ منطقة. علاوة على ذلك، كان الصوفية والعلماء الكبار يسافرون في طول الإمبراطورية وعرضها ليعلّموا الناس ويزوّدوهم بالشعور بالانتماء إلى هذا المجتمع الإسلامي العالمي.

مع نهاية القرن الحادي عشر، كانت الإمبراطورية السلجوقية قد بدأت في الانحدار أيضاً، فقد تعرّض السلاجقة للمشاكل المعتادة التي يتعرّض لها الحكم الأوليغارشي العسكري، عندما بدأ الأمراء السلاجقة يتحاربون فيما بينهم لتوسيع النفوذ والأراضي. انشغل الأمراء السلاجقة بهذه الصراعات، وتجاهلوا الحدود التي بدأ رعاة الماشية الأتراك، القادمون من السهول، في التدفق عبرها، مع قطعان ماشيتهم، إلى المناطق الخصبة والمستقرة التي يحكمها أبناء جلدتهم السلاجقة. انتقلت مجموعات كبيرة من الرعاة الأتراك باتجاه الغرب، واستولوا على أفضل المراعي في تلك المناطق وأخرجوا السكان المحليين منها وفي النهاية وصلوا إلى حدود الإمبراطورية البيزنطية في المرتفعات الأرمينية. وفي عام ١٠٧١م، تمكن الحاكم السلجوقي ألب أرسلان من هزيمة الجيش البيزنطي في معركة ملاذكرد في أرمينيا، وأجبر البيزنطيين على التراجع. وتمكن الأتراك من التقدّم عبر الجبهات غير المحمية للإمبراطورية البيزنطية وصولاً إلى الأناضول. وعندها اضطر الإمبراطور البيزنطي المحاصر في القسطنطينية إلى أن يطلب المساعدة من المسيحيين في الغرب.

---

(٨٧) Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson 1967), and Edwin Burman, *The Assassins: Holy Killers of Islam* (London: Crucible, 1987).

[يمكن الاطلاع على الترجمة العربية، انظر: برنارد لويس، **فرقة الحشاشين**، ترجمة إلياس فرحات (بيروت: مؤسسة أحمد منصور حسين، ١٩٩٣)].

الفصل الثامن

الحروب الصليبية والجهاد

كان البابا غريغوري السابع (الذي تولّى البابوية ما بين ١٠٧٣ ـ ١٠٨٥م) منزعجاً انزعاجاً شديداً من مهاجمة القبائل التركية للمقاطعات البيزنطية، فأرسل، في عام ١٠٧٤م)، رسائل عديدة للمؤمنين المسيحيين ليشاركوه في تحرير إخوتهم في الأناضول. أراد البابا أن يقود بنفسه جيشاً إلى الشرق، لينقذ المسيحيين اليونان من الخطر التركي وليحرر مدينة القدس المقدّسة من الكفار[١] كانت «الحرية» (Libertas) و«التحرر» (Liberatio) كلمات رنانة في القرن الحادي عشر؛ فقد تمكن الفرسان أخيراً من تحرير أراضٍ عديدة خضعت للمسلمين في كالابريا (Calabria)، وسردينيا (Sardinia)، وتونس، وصقلية وبوليا (Apulia) وبدؤوا باسترداد إسبانيا[٢] وفي المستقبل، ستبسط الإمبراطورية الغربية عدوانيتها وهي ترفع شعار «الحرية»، غير أنّ مفردة الحرية كانت لها دلالات مختلفة في القرون الوسطى الأوروبية. عندما انهارت القوة الرومانية في المقاطعات الغربية، احتل الأساقفة موقع مجلس الشيوخ الروماني لملء الفراغ السياسي الذي نشأ بعد رحيل المسؤولين الرومان[٣] وقام رجال الدين الرومان بتبني مثال الأرستقراطيين القديم:

---

(١) H. E. J. Cowdrey, "Pope Gregory VII's "Crusading" Plans of 1074," in: B. Z. Kedar, Hans E. Mayer, and R. C. Smail, eds., *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem: Yad Yitzhak Ben Zvi Institute, 1982).

(٢) Jonathan Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading* (London; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986), pp. 17-22.

(٣) Joseph R. Strager, "Feudalism in Western Europe," in: Rushton Conlhorn, ed., *Feudalism in History* (Hamden, CT: Archon Book, 1965), p. 21; Michael Gaddis, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Transformation of the Classical Heritage; 39 (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), pp. 334-35, and John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 283 and 289.

«الحرية» (Libertas)، والذي لم يكن له ارتباط كبير بالحرية (Freedom)، فقد كانت المفردة تُشير إلى المكانة المتميّزة التي تحظى بها الطبقة الحاكمة، والتي كان يُفترض لها أن تبقى لولا أنّ المجتمع قد سقط في يد البرابرة[٤] كان البابا غريغوري مقتنعاً بأنّه مكلف بمهمة إلهية لحكم العالم المسيحي، وكانت حروبه الصليبية ترمي إلى تأكيد الحرية (Libertas) في الإمبراطورية الشرقية، التي لم تقبل بسيادة أسقف روما [البابا].

كافح غريغوري، عبر خطاباته، لأجل تأكيد حرية الكنيسة من القوة الصاعدة للحكام غير الدينيين، ولكنه فشل في ذلك تماماً، ومن ثَمّ فلم تسفر دعواته إلى الحروب الصليبية عن شيء، ولم يتمكن من النجاح في سعيه لتحرير الإكليروس من سيطرة الحكّام بعد أن هزمه هنري الرابع، إمبراطور روما المقدّس، شرّ هزيمة. استمرّ الصراع بين البابا والإمبراطور لثماني سنوات كان كلّ منهما يحاول في أثنائها عزل الآخر. في عام ١٠٨٤م، عندما قام البابا بتهديد هنري الرابع بالعزل الكنسي (Excommunication) قام الأخير بالهجوم على إيطاليا، وتعيين بابا مزيّف في قصر لاتيرانو، ولكن، لم يكن للباباوات أن يلوموا سوى أنفسهم لخسارة الإمبراطورية الغربية التي أسسوها حافظ البيزنطيون لقرون على حامية عسكرية في رافينا (Ravenna) في إيطاليا، لتقوم بحماية الكنيسة الرومانية من البرابرة. في القرن الثامن، أصبح اللومبارديون[*] أكثر شراسة وعدوانية في شمال إيطاليا وأصبح البابا بحاجة إلى حماية عسكرية أكبر، ولذا ففي عام ٧٥٣م، قام البابا ستيفانوس الثاني (Stephen) برحلة جريئة عبر جبال الألب في وسط الشتاء إلى بلاد الغال، والتي كانت مقاطعة رومانية في السابق، بحثاً عن تحالف مع بيبان (Pippin)، ابن ملك الفرنجة [الفرانك] تشارل مارتل، في مقابل التتويج البابوي لسلالة كارولنجيون (Carolingian) الفرانكية. فقام بيبان بتجهيز حملة عسكرية إلى إيطاليا، حيث رافق ابنه ذو العشر سنوات شارل ـ الذي عُرف لاحقاً بشارلمان ـ البابا المتعب إلى مسكنه.

---

(٤) Peter Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, edited by Geoffrey Barraclough (London: W. W. Norton, 1989), p. 134.

(*) إحدى القبائل الجرمانية التي حكمت إيطاليا ما بين عامي ٥٦٨ ـ ٧٧٤م، ويُطلق عليهم أيضاً الأنكبردة (المترجم).

كانت القبائل الجرمانية التي أسست ممالكها في المقاطعات الرومانية القديمة قد اعتنقت المسيحية وبجلت قصص الملوك المحاربين في العهد القديم، غير أنّ روحهم الحربية كانت ما تزال تحتفظ بالقيم الآرية القديمة عن البطولة والرغبة بالشهرة والمجد والغنائم، وقد اختلطت كلّ هذه العناصر بشكل معقّد في سلوكهم الحربي. كان ملوك سلالة كارولنجيون يقدّمون حروبهم على أنها حروب مقدّسة، مؤيّدة من قبل الله، وقد أطلقوا على سلالتهم الحاكمة لقب «إسرائيل الجديدة»[٥] كان لحملاتهم العسكرية بعدٌ ديني بالتأكيد، غير أنّ المكاسب الماديّة كانت هي المحرّك الرئيس لحروبهم. في عام ٧٣٢م، قام شارل مارتل (المتوفى عام ٧٤١م) بهزيمة الجيش الإسلامي الذي كان يتقدّم للسيطرة على جنوب بلاد الفرنجة ونهب أراضيها، ولكن شارل مارتل بعد انتصاره قام على الفور بالتقدّم نحو المجتمعات المسيحية في الجنوب ونهبها، وفعل بالتالي ما كان سيفعله المسلمون[٦] أجبر بيبان اللومبارديين على التنازل عن ثلث ثرواتهم خلال الحروب الإيطالية التي خاضها للدفاع عن البابا؛ وبهذه الثروة الهائلة تمكّن رجال الإكليروس من تأسيس مقاطعة كاثوليكية في الشمال من جبال الألب.

كان شارلمان (الذي حكم ما بين ٧٧٢ ـ ٨١٤م) مثالاً على ما يمكن أن يفعله ملكٌ بمثل هذه الموارد الكبيرة[٧] في عام ٧٨٥م، قام بغزو شمال إيطاليا وسيطر على جميع بلاد الغال؛ وفي عام ٧٩٢م، اتجه صوب أوروبا الوسطى وهاجم الآفار (Avars) في غرب هنغاريا، وعاد إلى موطنه محمّلاً بالغنائم. كان الفرنجة يعلنون عن هذه الحملات الحربية كحروب مقدّسة ضدّ «الوثنيين»، ولكنّهم تذكّروا هذه الحروب لأسباب دنيوية. فكما يورد كاتب سيرة شارلمان، المؤرّخ إينهارد (Einhard): «قُتل كلّ نبلاء الآفار في الحرب، وانتهى كلّ مجدهم، واختفت كلّ ثروتهم التي جمعوها طيلة السنوات الماضية»، «لا يتذكر الرجال اليوم حروب الفرنجة التي جعلتهم

---

(٥) J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, History of the Christian Church (Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1983), pp. 187 and 245.

(٦) Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000* (Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub., 1996), pp. 254-257.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٧٦ ـ ٣٠٢.

أثرياء وزادت من أملاكهم»[8] لم يكن الفرنجة مندفعين إلى الحروب بسبب الحميّة الدينية، بل كانت الدوافع الاقتصادية هي ما يدفعهم إلى السيطرة على مزيد من الأراضي الصالحة للزراعة. رأت الكنيسة في هذا التوسّع العسكري أداة للسيطرة الاستعمارية[9] ولم يكن تحوّل المُستعمَرين إلى المسيحية تحوّلاً روحياً بقدر ما كان تحوّلاً سياسياً[10].

ولكن العنصر الديني كان بارزاً، ففي يوم الميلاد من عام ٨٠٠م، قام البابا ليو الثالث بتتويج شارلمان كإمبراطور روماني مقدّس في القاعة الملكية («باسيليكا» (Basilica)) للقدّيس بطرس. ونودي بشارلمان نظيراً لـ«أغسطس»، وانحنى البابا ليو عند قدمي شارلمان. كان البابوات والأساقفة في روما يعتقدون أنّ مبدأ وجود الإمبراطورية الرومانية هو حماية حريّة الكنيسة الكاثوليكية[11] وأدركوا بعد سقوط الإمبراطورية أن الكنيسة لا يمكن أن تحافظ على وجودها دون ملك قوي. في الفترة الواقعة ما بين ٧٥٠ - ١٠٥٠، أصبح الملك هو الشخصية المقدّسة التي تقف على قمّة الهرم الاجتماعي. يكتب ألكوين (Alcuin)، الراهب البريطاني ومستشار البلاط، إلى شارلمان: «جعلك الرب المسيح حاكماً على المسيحيين، وأعطاك قوة تفوق قوة البابا وقوة إمبراطور القسطنطينية»، «وعليك وحدك تعتمد كنيسة المسيح»[12] وفي رسالة موجّهة إلى البابا ليو، يوضّح شارلمان أنّ مهمته كإمبراطور هي أن «يدافع عن كنيسة المسيح في كلّ مكان»[13].

أدّت حالة عدم الاستقرار والفوضى التي عقبت انهيار الإمبراطورية الرومانية إلى ظهور رغبةٍ بالاتصال المحسوس بالعالم السماوي المستقرّ،

---

(٨) Einard, "Life of Charlemagne," in: *Two Lives of Charlemagne*, translated by Lewis Thorpe (Harmondsworth, UK: Penguin, 1969), p. 67.

(٩) Karl F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 378.

(١٠) Rosamund McKitterick, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987* (London; New York: Longman, 1983), p. 62.

(١١) Brown, *The World of Late Antiquity, AD 150-750*, pp. 134-135.

(١٢) Alcuin, Letter 174, in: R. W. Southern, *Western Society and the Church and the Middle Ages* (New York: Penguin, 1970), p. 32.

(١٣) في الحقيقة، فإنّ ألكوين هو من كتب هذه الرسالة له، انظر:
Epistle 93 in: Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, p. 186.

وبالتالي فقد راجت القطع الأثرية المرتبطة بالقديسين، والتي توفر للمسيحيين اتصالاً مادياً بالشهداء الأحياء عند الله، حتى شارلمان العظيم كان يشعر بأنّه معرّض للخطر في هذا العالم العنيف وغير المستقر: فقد كان عرشه في آخن (Aachen) مملوءاً بهذه القطع الأثرية، وجعل الأديرة العظيمة المتفاخرة بآثار الشهداء في فولدا (Fulda)، وسانت غال (Saint Gall)، ورايخينا (Reichenau)، حدوداً لمملكته باعتبار أنّ هذه الأديرة هي ما يعطي القوة للمملكة عبر الصلوات المقدّسة(١٤) كان الرهبان في أوروبا مختلفين تماماً عن نظرائهم في مصر وسوريا، فلم يكن رهبان أوروبا فلاحين مثلهم، بل أعضاءً في طبقة النبلاء؛ ولم يعيشوا في كهوف الصحراء وإنما في عقارات يزرعها العبيد المملوكون للأديرة(١٥) اتبع معظم رهبان أوروبا النظام الذي كتب عنه القديس بنديكت (Benedict) في القرن السادس عندما كانت روابط المجتمع المدني على وشك الانهيار. كان هدف بنديكت هو إيجاد مجتمعات تقوم على الطاعة، والاستقرار والدين (Religio) («التبجيل» و«الترابط») في عالم من العنف وعدم اليقين. وكان النظام يقدّم تدريباً، مشابهاً للتدريب العسكري الذي كان يخضع له الجنود الرومان: حيث يتّبع التدريب سلسلة من الطقوس الجسدية المصممة بعناية لإعادة بناء المشاعر والرغبات لدى المتدرّبين وتكوين حالة من التواضع لديهم تختلف عن حالة تأكيد الذات العدوانية لدى الفرسان(١٦) لم يكن الهدف من تدريب الرهبان هو هزيمة عدوّ مادي، بل هزيمة النفس المنفلتة والجامحة والانتصار على قوى الشرّ غير المرئية. كان الملوك الكارولنجيون يدركون أنهم مدينون بانتصاراتهم في المعارك للقوات المدرّبة جيداً وبالتالي فقد احترموا مجتمعات بنديكت ودعموا هذا النظام خلال القرنين التاسع والعاشر حتى أصبح هذا النظام سمة مركزية للحكومات في أوروبا(١٧)

أقام الرهبان نظاماً اجتماعياً (باللاتينية: Ordo)، منفصلاً عن العالم غير

---

(١٤) Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, p. 281.

(١٥) Talal Asad, "On Discipline and Humility in Medieval Christian Monasticism," Talal Asad, *Genealogies of Religion, Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore, MD; London: John Hopkins University Press, 1993), p. 148.

(١٦) المصدر نفسه، ص١٣٠ ـ ١٣٤.

(١٧) Southern, *Western Society and the Church and the Middle Ages*, pp. 217-224.

المنظّم خارج الأديرة؛ نبذوا في هذا النظام الجنس، والمال، والقتال والتغيّر، وهي الجوانب الأكثر فساداً في الحياة العادية، وفي المقابل التزموا بالعفة، والفقر، واللاعنف، والاستقرار. وعلى خلاف الرهبان الرعاة الذين لا تهدأ حركتهم، فإنّ رهبان بنديكت أقسموا على أن يحافظوا على هذا النظام الاجتماعي طيلة حياتهم[١٨] لم تكن هذه الأديرة مصمّمة لمساعدة الأفراد في سعيهم الروحي بقدر ما كانت تقوم بوظيفة اجتماعية عبر تقديم حياة أخرى لأبناء النبلاء الأصغر، الذين لن يتمكنوا من امتلاك أراضٍ ويمكن بالتالي أن يتسببوا بزعزعة استقرار المجتمع. لم يكن العالم المسيحي الغربي، حتى هذه اللحظة، يميّز بين العام والخاص، وبين الطبيعي والخارق للطبيعة؛ إذ كان الرهبان عبر محاربة القوى الشيطانية بصلواتهم يؤدّون وظيفة أساسية لأمن مجتمعاتهم. ثمة طريقتان للأرستقراطيين لخدمة الله: الحرب والصلاة[١٩] كان الرهبان بمثابة النظراء الروحيين للجنود، وكانت معارك الرهبان مع القوى الشيطانية حقيقية، في نظرهم، كالحروب الواقعية بل وربما كانت حروباً أكثر أهمية:

«يُقاتل رئيس الدير، بأسلحته الروحية وقواته من الرهبان الممسوحين بالنعمة السماوية، بقوة المسيح وبسيف الروح، ضدّ خدع الشياطين وحيلهم، ويدافعون عن الملك وعن الإكليروس، في الواقع، ضد هجمات الأعداء غير المرئيين»[٢٠]

كانت الأرستقراطية الكارولنجية مقتنعة بأن نجاحها في معاركها الأرضية يعتمد على معارك رهبانها، على الرغم من أنّ الأخيرين يحاربون فقط «بصلوات الليل والترانيم والصلوات وتلاوة المزامير والصدقات ودعوة الجماهير»[٢١]

كانت هناك ثلاثة أنظمة اجتماعية في العالم المسيحي الغربي: الرهبان، والإكليروس، والعوام. ولكن في أثناء حكم الكارولنجيين، ظهر نظامان

---

(١٨) Georges Duby, "The Origins of a System of Social Classification," in: Georges Duby, *The Chivalrous Society*, translated by Cynthia Postan (London: Arnold, 1977), p. 91.

(١٩) Georges Duby, "The Origins of Knighthood," in: Ibid., p. 165.

(٢٠) Foundation Charter of King Edgar for New Minster, Winchester, in: Southern, *Western Society and the Church and the Middle Ages*, pp. 224-225.

(٢١) Ordericus Vitalis, *Historia Ecclesiastica*, in: Southern, Ibid., p. 225.

أرستقراطيان جديدان: المحاربون النبلاء (باللاتينية: Bellatores) ورجال الدين (Oratores). أصبح الإكليروس والأساقفة الذين يعملون في العالم (Saeculum)، والذين كانوا يشكّلون نظاماً اجتماعياً منفصلاً، جزءاً من الرهبان، وتدريجياً سيتم الضغط عليهم للعيش مثل الرهبان عبر ترك الزواج والقتال. ففي مجتمعات الفرانك والأنغلوساكسون، استمرّ تأثير القيم الآرية القديمة، فالذين يخوضون القتال ويسفكون الدماء في المعارك يصبحون ملوّثين وغير مؤهّلين بالتالي للتعامل مع الأمور المقدّسة أو إقامة القدّاس، ولكن العنف العسكري كان على وشك أن يتأثّر بالمسيحية في المقابل.

خلال القرنين التاسع والعاشر، تمكن الغزاة النرويجيون والمجريون من تدمير أوروبا وإسقاط حكم سلالة الكارولنجيين. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء الفايكنغ (Viking) سيُذكرون دوماً على أنّهم أشرار وقساة، إلا أنّ قائدهم في الحقيقة لم يكن يختلف بشيء عن شارل مارتل أو بيبان: فهو ببساطة «ملك طريق الحرب» (Vik)، يحارب من أجل الجزية والغنيمة والمكانة[(٢٢)] في عام ٩٦٢ خطط قائد الساكسون أوتو (Otto)، لصد هجوم المجريين وإعادة بناء الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في معظم أراضي ألمانيا ولكن في بلاد الفرنجة، كانت قوة الملوك قد بدأت تضعف ولم يعد بإمكانهم السيطرة على الطبقات الأرستقراطية الدنيا، التي لم تكتف فقط بقتال بعضها بعضاً بل بدأت بنهب ممتلكات الكنيسة وإرهاب قرى الفلاحين، وقتل الماشية، وإحراق بيوت الفلاحين إن كان المحصول الزراعي شحيحاً[(٢٣)] لم يكن أعضاء الطبقات الأرستقراطية الدنيا ـ الجنود والفرسان ـ يشعرون بأيّ ارتياب بشأن مثل هذه الهجمات فقد كانت أمراً أساسياً في طريقتهم في العيش. فطيلة العقود الماضية، كان الفرسان الفرنجة منخرطين في حروب مستمرة حتى أصبح اقتصادهم معتمداً على الغنيمة والنهب، فكما يشرح المؤرّخ الفرنسي مارك بلوك (Marc Bloch)، كانت الحروب إضافة إلى أخلاق البطولة والشرف الفروسي، «مصدر الدخل الأكبر، وكانت بمثابة الصناعة الرئيسة

(٢٢) Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, p. 301.

(٢٣) Georges Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, translated by Arthur Goldhammer; with a foreword by T. N. Bisson (London; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980), p. 151, and Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 3.

للنبلاء»، فبالنسبة إلى النبلاء الأقلّ ثراءً، كان السلام «محنة اقتصادية بالإضافة إلى أنه خسارة فادحة للمكانة الاجتماعية»[٢٤] لن يستفيد الفرسان، من دون وجود الحروب، من أحصنتهم وأسلحتهم، التي كانت أدوات مهنتهم، وسيضطرون إلى العمل في مهن متواضعة. كان الاستيلاء على الممتلكات بالقوة، كما رأينا سابقاً، يعتبر الطريقة الوحيّدة المشرّفة للأرستقراطيين للحصول على الموارد التي يحتاجون إليها، ولم يكن ثمة حدود فاصلة، في العصور الوسطى المبكّرة، ما بين النشاط الحربي والسلب والنهب[٢٥] في القرن العاشر، كان كثيرٌ من الفرسان الفقراء يُمارسون ما يرونه حقّاً طبيعياً لهم حين يسرقون ويرهبون الفلاحين.

تزامنت موجة العنف هذه مع تطوير العزبات الإقطاعية، التي تقوم على أراضٍ زراعية واسعة، وتحوي داخلها نظاماً زراعياً متكاملاً في أوروبا التي تعتمد على المصادرة الإجبارية لفائض الإنتاج الزراعي[٢٦] كان هذا العنف البنيوي معلناً في نهاية القرن العاشر عن ظهور نظام اجتماعي (Ordo) جديد ممثَّل بـ«العوام العزّل» (Unarmed Commoner)، والذين كانوا يُدعون (Laborare) أي «للعمل»[٢٧] ألغى النظام الإقطاعي التمييز القديم بين الفلاحين الأحرار، المسموح لهم بحمل السلاح، وبين العبيد، الممنوعين من حمله. فأصبح كلّ المزارعين ممنوعين من القتال حتى للدفاع عن أنفسهم من هجمات الملوك، ومُجبرين على العيش في مستوى الكفاف. ظهر نظام من التراتب الطبقي ذو مستويين: رجال السلطة والفقراء؛ ولأنّ الأرستقراطيين كانوا بحاجة إلى الجنود لإخضاع الفقراء، فقد أصبح الفرسان يؤدون الخدمات للأرستقراطيين، وأصبحوا مُعفين من العبودية ومن الضرائب، وأعضاءً في طبقة النبلاء.

---

(٢٤) Marc Bloch, *Feudal Society*, translated by L.A. Manyon (London; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961), pp. 296 and 298.

(٢٥) Georges Duby, *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century*, translated Howard B. Clarke, World Economic History Series (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), p. 49.

(٢٦) Duby, "The Origins of a System of Social Classification," pp. 91-92.

(٢٧) ظهرت الصيغة الأولى لهذا النظام في شعر أداليرون، أسقف ليون (الذي تولّى الأسقفية ما بين ١٠٢٨ ـ ١٠٣٠) وفي gesta episcoporum camera-censium لجيرارد، أسقف كامبريه (١٠٢٥م)، ومن الممكن أن تكون هناك صيغ أسبق تاريخياً من ذلك.

كان الكهنة الأرستقراطيون بطبيعة الحال داعمين لهذا النظام الظالم ومساهمين في صياغته، الأمر الذي تسبّب بغضب الفقراء بسبب تجاهل الكهنة الصارخ لمبدأ المساواة الذي يدعو الإنجيل إليه. ووصمت الكنيسة من يرفعون صوتهم بالاحتجاج على هذا النظام بالـ«مهرطقين»، غير أنّ هذه المعارضة كانت قد أخذت شكل معارضة دينية واضحة ضدّ النظام السياسي والاجتماعي الجديد ولم تكن مهتمة بالقضايا اللاهوتية. ففي بدايات القرن الحادي عشر، على سبيل المثال، تجوّل روبرت الأبريسيلي (Robert of Arbrissel) حافي القدمين عبر بريتاني (Brittany) وأنجو (Anjou) برفقة مجموعة من الفقراء المسيحيين بلباسهم الرثّ، مُطالباً باستعادة قيم الإنجيل وقد اجتذبت دعوته دعماً واسعاً[(٢٨)] في جنوب فرنسا، اجتذب هنري دو لوزان (Henry of Lausanne) جماهير واسعة عندما كان يهاجم جشع الإكليروس ولاأخلاقيتهم، وفي فلاندرز (Flanders)، كان تانشلم الأنتويربي (Tanchelm of Antwerp) يدعو الناس إلى التوقف عن دفع الأعشار والضرائب وعدم حضور الاجتماعات العامة. خضع روبرت للكنيسة في نهاية المطاف، وتحوّل إلى أحد الرهبان البنديكتيين ليصبح قديساً، ولكن هنري استمرّ في «هرطقته» لثلاثين عاماً تالية، وأسس تانشلم كنيسته الخاصة.

في مواجهة الأزمتين القائمتين من العنف الداخلي والاحتجاج الاجتماعي ضدّه، بدأ الرهبان في الأديرة البنديكتية في مدينة كلوني (Cluny) في منطقة بورغندي (Burgundy) بحركة إصلاحية ترمي إلى التخفيف من العدوان غير القانوني الذي يرتكبه الفرسان. حاول هؤلاء الرهبان تقديم قيم الدين الرهباني للرجال والنساء المسيحيين العاديين باعتبارها الشكل النقي للمسيحية، وذلك عبر دعوتهم إلى الحج إلى المواقع المقدّسة. فالحاجّ، مثل الراهب، يدير ظهره للعالم وينطلق صوب مركز القداسة، ومثل الراهب، يُقسم في الكنيسة المحليّة قبل انطلاقه في رحلته ويرتدي لباساً موحّداً مع بقية الحجاج. يجب على الحجاج أن يحافظوا على عفّتهم طيلة فترة الحج،

---

(٢٨) Bishop Merbad of Rennes, in: Jacques-Paul Migne, ed., *Patrologia Latina (PL)* (Paris: [s. n.], 1844-1864), vol. 197, pp. 1483-1434; Baldric of Bol, in: *Patrologia Latina*, vol. 162, pp. 1058-1059, and R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), p. 102.

ويجب على الفرسان، بالإضافة إلى منعهم من حمل السلاح، أن يسيطروا على غرائزهم العنيفة طيلة هذه الفترة. خلال هذه الرحلة الطويلة والصعبة والمعرّضة للأخطار دوماً، شكّل الحجاج المسيحيون العاديون [غير الرهبان] جماعات يتشارك فيها الغني مع الفقير والمحروم، ويُدرك الفقراء فيها أنّ لفقرهم قيمة مقدّسة، ويخوض كلّ من الأغنياء والفقراء رحلة الزهد عبر المشاركة في مشقّة الطريق ومعاناة الرحلة.

في الوقت ذاته، كان الرهبان يحاولون أن يضفوا على القتال قيمة روحية عبر جعل معارك الفرسان مهمّة مسيحية؛ فقد أعلنوا أنّ بإمكان الفرسان أن يخدموا الله بالدفاع عن الفقراء ضدّ النهب الذي تمارسه الطبقات الأرستقراطية الدنيا، وعبر مطاردة أعداء الكنيسة. فالبطل القديس في **حياة القديس جيرالد من أوريلاك** (*Life of St Gerald of Aurillac*) التي كتبها أودو (Odo)، رئيس دير كلوني في عام ٩٣٠م، لم يكن ملكاً ولا راهباً ولا أسقفاً بل كان فارساً عادياً ارتقى إلى القداسة عبر كونه جندياً للمسيح ومدافعاً عن الفقراء. ولتعزيز مذهب «الحرب المقدّسة»، أقام المصلحون شعائر وطقوساً لمباركة الرايات الحربية والسيوف وشجّعوا الإخلاص للقديسين المحاربين مثل مايكل، وجورج، وميركوري (الذي كان يُعتقد بأنه قتل جوليان المرتد)[٢٩].

في حركة ذات صلة، قام الأساقفة بتدشين «سلام الله» (The peace of God) للحدّ من عنف الفرسان وحماية ممتلكات الكنيسة[٣٠]. وفي جنوب فرنسا ووسطها؛ حيث لم يعد الحكم الملكي فاعلاً وبدأ المجتمع بالانحلال نحو الفوضى العنيفة، بدأ الأساقفة بعقد اجتماعات واسعة تضمّ رجال الكنيسة والملوك والسادة الإقطاعيين في الحقول الواقعة خارج المدن. وخلال تلك

---

(٢٩) Maurice Keen, *Chivalry* (New Haven, CT, and London: Yale University Press, 1984), pp. 46-47.

(٣٠) Thomas Head and Richard Landes, eds., *The Peace of God: Social Justice and Religious Religious in France around the Year 1000* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992); Tomaz Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order* (Berkeley, CA; London: University of California, 2002), pp. 1-18; Duby, *The Chivalrous Society*, pp. 126-131, and H. E. J. Cowdrey, "The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century," *Past and Present*, vol. 46, no. 1 (1970).

الاجتماعات، كان على الفرسان أن يقسموا على الالتزام بالتوقف عن إيذاء الفقراء، أو سيعاقبون بالحرمان الكنسي:

«لن أخطف ثوراً أو بقرة أو أية بهيمة أخرى؛ ولن أسرق الفلاحين والتجار؛ ولن أسرق أموالهم، أو أجبرهم على دفع الفدية عن أنفسهم؛ ولن أعذّبهم لأحصل على قوتهم. لن أصادر خيلاً ولا فرساً من مراعيهم؛ ولن أخرّب مراعيهم أو أحرق بيوتهم»(٣١)

في مجالس السلام هذه، كان الأساقفة يؤكّدون أنّ من يقتل المسيحيين، فإنه «يسفك دم المسيح»(٣٢) وشرّع الأساقفة أيضاً «هدنة الله» التي تحرّم القتال من مساء الأربعاء إلى صباح الإثنين من كلّ أسبوع في ذكرى آلام المسيح في هذه الأيام، وموته وقيامته. على الرغم من أن السلام قد تحقق لفترة معيّنة، فإنّ الحفاظ على السلام لم يكن ممكناً من دون استعمال العنف. فلم يكن باستطاعة الأساقفة أن يفرضوا السلام والهدنة من دون «ميليشيات السلام». فكما يروي المؤرّخ رالف غلابر (Raoul Glaber) (٩٨٥ ـ ١٠٤٧م): كل من ينتهك السلام «عليه أن يدفع حياته ثمناً لذلك أو أن يُطرد خارج موطنه بعيداً عن المجتمعات المسيحية»(٣٣) وبهذه الطريقة أصبحت قوات حفظ السلام وسيلة كي يصبح الفرسان خدماً حقيقيين لله، مثل الكهنة والرهبان(٣٤) انتشرت حركة السلام عبر فرنسا، وفي نهاية القرن الحادي عشر، كانت هناك دلائل تُشير إلى أن عدداً كبيراً من الفرسان قد تحوّلوا إلى نمط حياة ديني معتبرين أن قيامهم بواجبهم العسكري هو نوع من الرهبانية(٣٥)

ولكن بالنسبة إلى البابا غريغوري السابع، أحد قادة الإصلاح في تلك الفترة، فإن الفروسية يمكن أن تصبح مهمّة مقدّسة فقط إن حاربت في سبيل

---

(٣١) James Westfall Thompson, *Economic and Social History of the Middle Ages (300-1300)* (New York: Century, 1928), p. 668.

(٣٢) The Council of Narbonne (1054), in: Duby, *The Chivalrous Society*, p. 132.

(٣٣) Glaber, *Historiarum* V.i.25, in: Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, p. 11.

(٣٤) Duby, "The Origins of Knighthood," p. 169.

(٣٥) P. A. Sigal, "Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes," *L'histoire*, vol. 47 (1982), and Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 10.

حريّة الكنيسة؛ ولذلك فقد حاول أن يجنّد الملوك والأرستقراطيين في ميليشيا القديس بطرس التابعة له لمحاربة أعداء الكنيسة، وخوض الحروب الصليبية. كان يربط، في رسائله، بين مُثُل الحبّ الأخوي للمسيحيين الشرقيين المحاصرين وتحرير الكنيسة وبين العدوان العسكري. ولكنّ عدداً قليلاً من المسيحيين العاديين اشتركوا في ميليشيا القديس بطرس[٣٦] فلماذا سينضم المقاتلون النبلاء العاديون إليها طالما أن الهدف من هذه الميليشيا هو تعزيز قوّة الكنيسة على حساب المقاتلين؟ لقد بارك الباباوات العنف الذي كانت تمارسه سلالة الحكم الكارولنجية لأنها كانت تحافظ على بقاء الكنيسة. ولكنّ البابا غريغوري كان قد تعلّم من صراعه مع الملك هنري الرابع، بأنّ المقاتلين لم يعودوا مهتمين ببساطة بحماية حريّة الكنيسة. كان هذا الصراع السياسي بين الأباطرة والباباوات ملهماً لمرحلة الحروب الصليبية والعنف الذي رافقها؛ فكان الطرفان يتنافسان على السيادة السياسية على أوروبا وعلى احتكار العنف.

في عام ١٠٧٤م، لم تجتذب دعوة غريغوري إلى الحروب الصليبية أحداً؛ ولكن استجابة العوام بعد عشرين عاماً من ذلك التاريخ كانت مختلفة.

في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٠٩٥م، أقام البابا أوربان الثاني، وهو أحد رهبان كلوني، مجمعاً للسلام في كليرمون في جنوب فرنسا ودعا إلى أوّل حملة صليبية، مجتذباً الفرنجة تحديداً، ورثة الكارولنجيين. ليس لدينا وثائق معاصرة لتلك الفترة وليس أمامنا سوى أن نستنتج ما الذي قاله أوربان في رسائله[٣٧] تماشياً مع حركة الإصلاح الرهبانية، دعا أوربان فرسان فرنسا لمقاتلة أعداء الله بدلاً من مهاجمة المسيحيين. ومثلما فعل البابا غريغوي السابع، حثّ أوربان الفرنجة على تحرير إخوتهم، المسيحيين الشرقيين، من «اضطهاد المسلمين وظلمهم»[٣٨]؛ إذاً، عليهم أن ينطلقوا إلى الأرض المقدّسة لتحرير القدس. وبهذه الطريقة، سيُفرض سلام الله على

(٣٦) Riley-Smith, Ibid., pp. 7-8.

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٧ ـ ٢٧.

(٣٨) Urban, Letter to the Counts of Catalonia, Ibid., p. 20.

العالم المسيحي وستصبح الحرب المقدّسة في الشرق. كان أوربان مقتنعاً بأنّ الحروب الصليبية هي من أفعال المحبة، حيث يخاطر الصليبيون بحياتهم في سبيل إخوتهم الشرقيين، وبتركهم بيوتَهم للقتال فإنّهم سيضمنون دخول الجنة، مثل الرهبان الذي هجروا الحياة في الأديرة(٣٩) ولكن مع كل هذا الكلام التقي، كانت الحملات الصليبية مناورة سياسية ضرورية لـ أوربان ليضمن حرية الكنيسة، فقد قام في العام السابق بخلع البابا المزيّف الذي عيّنه الملك هنري الرابع من قصر لاتيرانو وقام كذلك بحرمان كنسي للملك فيليب الأوّل من حكم فرنسا بسبب زواجه غير الشرعي، أما الآن فقد أرسل أوربان بعثة حربية هائلة إلى الشرق من دون استشارة أيّ من الملوك، وبهذا كان أوربان يستولي على الامتياز الذي كان يحظى به الملوك بحقّهم بالدفاع العسكري عن الأراضي المسيحية(٤٠)

ولكن عندما كان البابا يقول شيئاً، فإن المستمعين متدنيي الثقافة كانوا يفهمون شيئاً آخر تماماً، تبعاً لإصلاح كلوني، كان أوربان يطلق على الحملات العسكرية اسم «الحج»، على الرغم من أنّ هؤلاء الحجاج كانوا مدججين بالأسلحة وعلى الرغم من أنّ «فعل المحبّة» هذا سيسفر عن آلاف القتلى البريئين. اقتبس أوربان كلام المسيح حرفياً، وأخبر تلاميذه أن يحملوا صلبانهم معهم، وربما أخبرهم أن يخيطوا الصلبان على ظهور ملابسهم وأن ينطلقوا إلى الأرض التي عاش فيها المسيح ومات. كان الحجّ إلى القدس قد رفع من قيمة هذه المدينة في أوروبا وفي عام ١٠٣٣م، الذي يوافق الذكرى الألفية لموت المسيح، يسجّل المؤرّخ رالف غلابر، أن المسيحيين كانوا مقتنعين بأنّ نهاية الزمان قد شارفت، وهكذا فقد زحف جمهور غفير نحو القدس لمحاربة «المسيح الدجال»(٤١) بعد ثلاثين عاماً، انطلق ٧٠٠٠ حاج من أوروبا إلى الأرض المقدّسة ليجبروا المسيح الدجال على الإعلان عن نفسه وحينها سيُقيم الله عالماً أفضل. في عام ١٠٩٥م، أصبح معظم الفرسان ينظرون إلى الحروب الصليبية وفق هذه الرؤية القياماتية الشعبية.

---

(٣٩) الكتاب المقدس، «إنجيل متى»، الأصحاح ١٩، الآية ٢٩.

(٤٠) Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 130-136.

(٤١) Sigal, "Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes," p. 23, and Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 23.

وأصبح الفرسان يرون في دعوة أوربان لنصرة المسيحيين الشرقيين نوعاً من الدعوة إلى الانتقام لأقربائهم، وشعروا بأنّ عليهم أن يقاتلوا في سبيل تَرِكَة المسيح في الأرض المقدّسة ليستعيدوا أملاك سيدهم الإقطاعي! يروي أحد مؤرّخي الحروب الصليبية أن القسّ كان يسأل مستمعيه: «لو أنّ أحد الغرباء قتل قريبك، ألن تثأر لدمائه؟ ألا ينبغي لك إذاً أن تثأر لإلهك، ولأبيك، وأخيك، الذي طرد من أملاكه، وأوذي، وصُلب، والذي يطلب مساعدتك»(٤٢) لا شكّ أن الأفكار الصالحة قد اندمجت في الأهداف الدنيوية، فقد حمل الكثيرون صلبانهم بحثاً عن الثروة والتوسّع والشهرة والمكانة.

خرجت الأحداث بسرعة عن سيطرة أوربان، وهذا يذكّرنا بمحدودية السلطة الدينية، فقد كان أوربان يتصوّر حملة عسكرية منظّمة، وقد أوصى الصليبيين بالانتظار حتى موسم الحصاد، ولكن خمسة جيوش كبرى تجاهلت هذه النصيحة وانطلقت في رحلتها عبر أوروبا في الربيع. مات الآلاف من الصليبيين بسبب الجوع، أو بسبب مقاومة الهنغاريين الذين استغربوا من هذا الهجوم المفاجئ. ولم يخطر ببال أوربان على الإطلاق أن الصليبيين سيهاجمون المجتمعات اليهودية في أوروبا، ولكن في عام ١٠٩٦ قام جيش من الصليبيين الجرمان بقتل ٤٠٠٠ ـ ٨٠٠٠ يهودي في اشباير (Speyer)، وفورمس (Worms) وماينتس (Mainz). وقدّم قائدهم أميشو من لاينينغن (Emich of Leiningen) نفسه على أنه الإمبراطور الذي تحكي عنه الأساطير الشعبية بأنه سيظهر في نهاية الزمان ويقاتل المسيح الدجّال في القدس. اعتقد أميشو أنّ المسيح لن يعود حتى يتحوّل اليهود إلى المسيحية، ولذا فعندما وصلت قوّاته إلى مدن راينلاند [في ألمانيا] (Rhineland) بمجتمعاتها اليهودية الكبيرة، أمر قواته بأن يجبروا اليهود على الاختيار بين التعميد أو القتل. كان بعض الصليبيين مرتبكين ومشوّشين؛ فلماذا ينبغي لهم أن يذهبوا لقتال المسلمين على بعد آلاف الأميال بينما يعيش اليهود الذين قتلوا المسيح ـ كما كان يظنّ الصليبيون خطأً ـ على عتبة بابهم؟ سمع المؤرّخ اليهودي مصادفة أحد الصليبيين وهو يقول لصاحبه: «انظر، نحن ذاهبون لنثأر للمسيح

---

(٤٢) Riley-Smith, Ibid., pp. 48-49.

من أبناء إسماعيل، بينما اليهود الذين قتلوا المسيح وصلبوه هنا، لنبدأ بالانتقام منهم أوّلاً»[٤٣]، أصابت الصليبيين الفرنجة الحيرة ذاتها لاحقاً «هل علينا أن نسافر إلى الأراضي البعيدة في الشرق لنحارب أعداء الله، بينما اليهود أمام أعيننا، العرق الذي يمثّل العدو الأكبر لله؟ ما يجب علينا فعله موجودٌ هنا»[٤٤]

جعل الصليبيون العداء للسامية مرضاً مزمناً في أوروبا: ففي كلّ مرة كان يُدعى فيها إلى إحدى الحملات الصليبية، كان المسيحيون يبدؤون بمهاجمة اليهود في أوروبا كان هذا الاضطهاد لليهود ناشئاً عن دوافع دينية أساساً، غير أنّ العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت حاضرة أيضاً فقد كانت مدن راينلاند قد بدأت بتطوير اقتصاد تجاري يمكن أن يحلّ محلّ الحضارة الزراعية؛ وبالتالي فقد كانوا يمثّلون إحدى مراحل الحداثة المبكّرة، وكان هذا الانتقال يتسبب باضطراب في العلاقات الاجتماعية. بعد نهاية الإمبراطورية الرومانية، انحدرت حياة المدن؛ ولم يعد ثمة حياة تجارية أو طبقة تجار[٤٥] ومع اقتراب نهاية القرن الحادي عشر، وفرت الزيادة في الإنتاج الزراعي حياة من الرفاهية للأرستقراطيين. وظهرت طبقة من المتخصصين ـ البنائين، والحرفين، والتجار ـ من بين المزارعين لتلبية احتياجاتهم، ونتيجة لتداول المال والسلع، عادت الحياة إلى المدن[٤٦] وربما أسهم استياء النبلاء من محدثي الثراء من الطبقات الدنيا الذين بدؤوا بزيادة ثرواتهم، التي يرى النبلاء أنها حقّ لهم، في العنف الذي مارسه الصليبيون الجرمان على اليهود، حيث كان اليهود جزءاً من هذا التغير

---

(٤٣) "Chronicle of Rabbi Eliezer bar Nathan," in: *The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades,* translated and edited by Shlomo Eidelberg (London: University of Wisconsin Press, 1977), p. 80.

(٤٤) Guibert of Nogent, *De Vita Sua* II.1, in: Guibert of Nogent, *Monodies and On the Relics of the Saints: The Autobiography and a Manifesto of a French Monk from the Time of the Crusades,* translated by Joseph McAlhany and Jay Rubenstein; introduction and notes by Jay Rubenstein (London: Penguin Books, 2011), p. 97.

(٤٥) Henri Pirenne, *Economic and Social History of Medieval Europe,* translated by Ivy E. Clegg (New York: Doubleday,1956), pp. 7 and 10-12.

(٤٦) John H. Kautzky, *The Political Consequences of Modernization* (New York; London; Sydney; Toronto: Wiley, 1972), p. 48.

الاجتماعي[٤٧] حاول سكان المدن، تحت حكم الإدارة الكنسية لمدن راينلاند، لعقود أن يتخلّصوا من التبعية للنظام الإقطاعي الذي يُعيق التجارة، غير أنّ حكّامهم الأساقفة كانت لديهم رؤية محافظة للتجارة[٤٨] كان هناك أيضاً توتّر بين التجار الأغنياء والحرفيين الفقراء، وعندما حاول الأساقفة حماية اليهود، شارك سكان المدن الفقراء، فيما يبدو، في مهاجمة الأغنياء برفقة الصليبيين.

كانت الحملات الصليبية دوماً مندفعة بعوامل اجتماعية واقتصادية بالإضافة إلى الحميّة الدينية، وكانت جذّابة بشكل خاص للفرسان الشباب الذين كانوا يتجوّلون في الأرياف بحثاً عن المغامرة وتطوير مهاراتهم العسكرية[٤٩]؛ إذ كانوا مهيّئين للعنف، فقد عاشوا حياة غير مقيّدة بمكان ولا بمجتمع وربما كانت حياتهم الفوضوية مسؤولة عن كثير من الفظائع التي ارتكبت في الحملات الصليبية[٥٠] جاء الكثير من الصليبيين الأوائل من مناطق واقعة في الشمال الغربي لفرنسا وغرب ألمانيا، والتي كانت مناطق متضررة بشدّة في ذلك الوقت، بسبب الفيضانات، والأوبئة، والمجاعات، ولذلك فقد كان كثيرٌ من المقاتلين يبحث عن مخرج من هذه الحياة الصعبة[٥١] كما شارك في الحملات بالتأكيد مغامرون كُثُر، وشارك اللصوص، والرهبان المنشقّون وقطّاع الطرق، وكثيرٌ منهم كان يسعى خلف أحلام الثروة وخلف وهج الحرب بقلوبهم التي لا تهدأ[٥٢]

كان لدى قادة الحملة الصليبية الأولى التي غادرت أوروبا في خريف عام ١٠٩٦م، دوافع متعددة للمشاركة في الحملة. كان لبوهيموند (Bohemond)، كونت مدينة تارانتو (Taranto)، إقطاعية صغيرة، ولم يكن يخفي طموحاته العالمية: فقد ترك الحملة الصليبية في أوّل فرصة ليصبح

---

(٤٧) Georges Duby, "The Transformation of the Aristocracy," i Duby, *The Chivalrous Society*, p. 82.

(٤٨) Norman Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London: Oxford University Press, 1984), pp. 68-70.

(٤٩) Georges Duby, "The Juventus," in: Duby, *The Chivalrous Society*, pp. 112-121.

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٢٠.

(٥١) Cohn, Ibid., p. 63.

(٥٢) Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 46.

أميراً على أنطاكية. وجد ابن أخيه تانكرد (Tancerd)، في الحملة الصليبية جواباً لمعضلته الروحية، فقد كان «يحترق بقلقه» لأنه لم يكن يستطيع المصالحة ما بين حياته كمقاتل وبين تعاليم الإنجيل، حتى إنّه كان يفكّر بالتحوّل إلى الرهبانية، ولكن ما إن سمع نداء البابا أوربان حتى «فُتحت عيناه، واستعاد شجاعته من جديد»(٥٣) كان غودفري (Godfrey) من مدينة بويون (Bouillon)، مستلهماً لأفكار الإصلاح الكلوني التي رأت في قتال أعداء الكنيسة مهمّة روحية، بينما كان أخوه بالدوين (Baldwin) طامعاً في الشهرة والثروة واكتساب أملاك جديدة في الشرق.

سرعان ما غيرت التجربة المخيفة التي خاضها الصليبيون في الحملة الصليبية الأولى نظرتهم وتوقّعاتهم(٥٤)، فلم يكن كثيرون من الصليبيين قد غادروا قراهم يوماً؛ وهم الآن بعيدون آلاف الأميال عن بيوتهم، مقطوعون عن كلّ ما يعرفونه، ومُحاطون بأعداء مخيفين في تضاريس مجهولة. عندما وصل الصليبيون إلى أطراف سلسلة جبال طوروس، أصابهم الرعب، ومكثوا يحدّقون في هذه الجبال الخطيرة «في حالة من الكآبة، ووقفوا يفركون أيديهم لأنهم كانوا خائفين وبائسين»(٥٥)، ولم يكن ثمة طعام، لأنّ الأتراك اتبعوا سياسة الأرض المحروقة، فمات الكثيرُ من الفقراء غير المقاتلين والجنود، وقد دوّن المؤرّخون ذلك في أثناء حصار أنطاكية:

«التهم الجائعون سيقان نباتات الفول التي ما زالت تنمو في الحقول، وأنواع الأعشاب المختلفة غير الناضجة، بل وأكلوا الأشواك التي جرّحت أفواههم. وأكلوا الأحصنة، والجمال، والكلاب، والفئران، واضطر الفقراء منهم إلى أكل رؤوس الحيوانات وبذور الحبوب التي كانوا يجدونها في التراب»(٥٦)

(٥٣) Ralph of Caen, *Gesta Tancredi, Recueil des historiens des croisades (RHC)*, ed. Academie des Inscriptions et Belles-Lettres (1841-1906), in: Ibid., p. 36.

(٥٤) E. O. Blake, "The Formation of the "Crusade Idea"," *Journal of Ecclesiastical History* 21, no. 1 (1970), and Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 56-57.

(٥٥) Rosalind Hill, ed., *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem* (London; New York: T. Nelson, 1962), p. 27.

(٥٦) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1098-1127*, translated and edited by Frances Rita Ryan (Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1969), p. 96.

أدرك المقاتلون الصليبيون أنهم قد انساقوا إلى خيار سيئ بمؤن قليلة، وأدركوا أيضاً أنّ أعداءهم يفوقونهم عدداً بشكل كبير، وقد أرسل الأسقف المرافق للحملة هذه الكلمات في رسالته: «لدينا كونت، بينما لأعدائنا أربعون ملكاً؛ لدينا كتيبة، ولدى أعدائنا فيلق، ولدينا قلعة، ولديهم مملكة»[٥٧]

على الرغم من ذلك، فلم تكن ثمة لحظة مواتية أكثر من هذه اللحظة، فقد كانت الإمبراطورية السلجوقية تتفكك وكان السلطان قد مات لتوه واقتتل الأمراء فيما بينهم لخلافته على العرش، ولو حافظ الأتراك على جبهة موحّدة، لما أمكن للصليبيين النجاح، فهم لم يكونوا يعرفون شيئاً عن السياسة المحليّة في المنطقة وكان فهمهم مستخلصاً بالكامل من وجهة نظرهم الدينية[٥٨] وصف المراقبون للمشهد جيوش الصليبيين كما لو أنها دير رهباني، ففي كل محنة تمرّ على الجيش، كان الصليبيون يقومون بمواكب دينية، وصلوات، وقدّاسات، وعلى الرغم من أنّهم كانوا جوعى فقد كانوا يصومون قبل الاشتباك وينصتون إلى المواعظ كما ينصتون إلى تعليمات المعارك. كانت تحصل للرجال الجوعى رؤى يرون فيها المسيح والقديسين والمحاربين الصليبيين الذين ماتوا وقد أصبحوا شهداء الآن في السماء، وقد رأوا أيضاً الملائكة وهي تقاتل في صفّهم، وفي إحدى أصعب اللحظات في أثناء حصار أنطاكية اكتشف الصليبيون أحد الآثار المقدّسة ـ الحربة التي اخترقت جنب المسيح ـ وعمّ الابتهاج بين الرجال اليائسين واستطاعوا دخول المدينة وإجبار الأتراك على الهرب. عندما استطاعوا في النهاية السيطرة على القدس في ١٥ تموز/يوليو ١٠٩٩م، كانوا مقتنعين تماماً بأن الله كان معهم، فقد كتب القسيس فوشيه الشارتري (Fulcher of Chartres): «كيف كان هذا ليحدث من دون معجزة، مجموعة صغيرة من البشر وسط ممالك من الأعداء، كيف استطعنا أن نقاومهم ونبقى أحياء؟»[٥٩]

توصف الحرب بدقة على أنها «ذهان ناشئ عن عدم القدرة على رؤية

---

(٥٧) Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 91.

(٥٨) المصدر نفسه، ص٨٤ ـ ٨٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١١٧.

العلاقات»[٦٠] وكانت الحملة الصليبية الأولى بالأخص ذهانية، فقد بدا الصليبيون نصف مجانين، بكلّ المقاييس. لم يتعامل المقاتلون مع العالم من حولهم بشكل طبيعي لثلاث سنوات، فقد جعلهم الخوف الطويل ونقص التغذية عرضة لحالات ذهنية غير طبيعية. كان الصليبيون يقاتلون عدواً يختلف ثقافياً وإثنياً عنهم ـ وهو العامل الذي، كما نعرف اليوم، يسهم في إزالة الموانع والضوابط المعتادة ـ فعندما وصل الصليبيون إلى القدس قتلوا نحو ثلاثين ألفاً في ثلاثة أيام[٦١] يروي مؤلّف كتاب **أعمال الفرنجة** (Dees of The Franks) باستحسان أن الصليبيين «قتلوا كلّ العرب المسلمين والأتراك الذين وجدوهم. قتلوا الجميع، الرجال والنساء»[٦٢] وجرت الدماء في الشوارع، وجُمع اليهود في معبدهم وقتلوا جميعاً، كما قُتل ١٠ آلاف مسلم التجؤوا إلى الحرم الشريف بوحشية. يروي المؤرّخ ريمون الأغويلري (Raymond of Aguilers): «كانت أكوام الرؤوس والأيدي والأرجل في المدينة. خاض الرجال في الدماء حتى ركبهم. في الحقيقة، كانت محكمة الله العادلة والباهرة بأن يمتلئ هذا المكان بدماء غير المؤمنين»[٦٣] كان هناك عدد هائل من القتلى إلى درجة أنّ الصليبيين لم يعرفوا ماذا يفعلون بالجثث، وعندما قَدِم فوشيه الشارتري للاحتفال بالميلاد في القدس بعد خمسة أشهر، أصابه الفزع من الرائحة المنتنة للجثث المتعفّنة، التي لم تُدفن بعد، المتناثرة في الحقول والقنوات حول المدينة[٦٤]

عندما انتهى الصليبيون من قتل الجميع، اجتمعوا في كنيسة القيامة، وغنوا الترانيم والتراتيل ودموع الفرح تسيل على خدودهم، وأقاموا قدّاس عيد الفصح بجانب قبر المسيح ويروي ريموند بفرح: «هذا اليوم سيبقى مذكوراً في كلّ العصور القادمة، فهذا اليوم هو ما حوّل آلامنا وكدحنا إلى

(٦٠) John Fowles, *The Magus*, rev. ed. (London: Little, Brown and Company, 1997), p. 413.

(٦١) Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, p. 61.

(٦٢) Hill, ed., *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*, p. 91.

(٦٣) Raymond of Aguilers, in: *The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants*, edited and translated by August C. Krey (Princeton, NJ; London: Princeton University Press, 1921), p. 266.

(٦٤) Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1098-1127*, p. 102.

فرح وبهجة»، «في هذا اليوم تحققت العدالة للمسيحيين، والإذلال للوثنيين، والنصر للدين»[٦٥]؛ لدينا هنا دليل آخر على الانفصال الذهاني: كان الصليبيون المبتهجون يقفون بجوار قبر المسيح الذي كان ضحيّة للقسوة الإنسانية، ولكنهم لم يستهجنوا سلوكهم العنيف. فقد امتزجت نشوة الحرب، التي تصاعدت عبر سنين من الخوف والجوع والعزلة، مع أسطورتهم الدينية لتخلق وهماً بصلاحهم واستقامتهم المُطلقيْن. ولكنّ المنتصرين لم يُلاموا على جرائمهم، وسرعان ما اعتبر المؤرّخون أنّ السيطرة على القدس كانت نقطة تحوّل في التاريخ. ادّعى الراهب روبرت أنّ سيطرة الصليبيين على القدس هو حدث يفوق في أهميّته خلق العالم وصلب المسيح[٦٦]! ونتيجة لهذه الأحداث فقد أصبح يُنظر إلى المسلمين في الغرب على أنهم «عرق بغيض وحقير»، «وأنهم بالإضافة إلى خسّتهم وانحلالهم، قد استولت عليهم الشياطين»، «وهم لا يعرفون الله بتاتاً»، و«لا يستحقون سوى الإبادة التامة»[٦٧].

تمثّل هذه الحرب المقدّسة والأيديولوجيا التي ألهمتها إنكاراً تاماً لأخلاق السلام التي قامت عليها المسيحية، كما أنّ نجاح الحملة الصليبية كان يمثّل أول مشروع إمبراطوري للمسيحية الغربية التي بدأت ـ وبعد قرون من الجمود ـ تستعيد طريقها إلى المشهد السياسي الدولي. أقام الصليبيون خمس دول ـ إمارات: في القدس، وأنطاكية، والجليل، والرها، وطرابلس، وكانت هذه الدول بحاجة إلى جيوش للدفاع عنها، وقد أتمّت الكنيسة مهمّتها المقدّسة بإعطاء الرهبان سيوفاً للقتال: كان فرسان القديس يوحنا (Hospitaller of St. John)، قد وُجدوا بالأساس لرعاية الفقراء والحجاج المرضى، وكان فرسان الهيكل، الذين كانوا يُقيمون في المسجد الأقصى في الحرم الشريف، يحرسون طرقات الحجيج. وقد أقسم هؤلاء الفرسان بنذور العفّة والفقر والطاعة للأوامر العسكرية. ولأنهم كانوا أكثر انضباطاً من الفرسان العاديين، فقد أصبحوا القوة القتالية الاحترافية الأولى في الغرب

---

(٦٥) Raymond of Aguilers, in: Krey, ed., Ibid., p. 266.

(٦٦) Robert the Monk, *Historia Iherosolimitana* (Paris: [s. n.], 1846), RHC, 3, p. 741.

(٦٧) المصدر نفسه، ص٧٢٥؛ Fulcher of Chartres, *A History of the Expedition to Jerusalem, 1098-1127*, pp. 66-67, and Riley-Smith, *The First Crusade and the Idea of Crusading*, p. 143.

منذ رحيل الفيالق الرومانية[٦٨] لم يكن لدى القديس برنارد، رئيس دير سسترسن (Cistercian) الجديد في كليرفو (Clairvaux)، الوقت للتعامل مع الفرسان العاديين، الذين كانوا، بملابسهم النظيفة، وسروجهم المذهّبة، وأيديهم الناعمة، مندفعين فقط بـ«غضبهم اللاعقلاني، ورغبتهم في المجد الفارغ، وسعيهم نحو الممتلكات الدنيوية»[٦٩] بينما كان فرسان الهيكل يجمعون بين حكمة الرهبان والقوة العسكرية، وكان هدفهم الوحيد هو قتل أعداء المسيح. وبحسب برنارد، فإنّ على المسيحي أن يكون سعيداً حين يرى هؤلاء الوثنيين مقطّعي الأوصال ومشتتي الجثث[٧٠] كانت أيديولوجيا هؤلاء المستعمرين الغربيين الأوائل تتغلغل من خلال الدين ومع الدين، وعلى الرغم من أن الاستعمار الغربي الحديث كان ناشئاً عن أيديولوجيا أكثر علمانية، فإنه كان، في كثير من الأحيان، يشارك الحروب الصليبية في شعور المنتصر باستقامته المطلقة التي تبرر قسوته وعدوانيته.

ذهل المسلمون من العنف الذي مارسه الصليبيون، فعندما وصل الفرنجة إلى القدس كانت تسبقهم سمعتهم المخيفة؛ فقد كان يُقال بأنهم قتلوا مئة ألف في أنطاكية، وأنهم كانوا، في أثناء حصارهم لها، يتجوّلون في الريف، متوحشين وجوعى، مُقسمين على أن يأكلوا لحم أيّ مسلم (Saracen)(*) يلقونه في طريقهم[٧١] ولكن المسلمين لم يسبق لهم أن شاهدوا فظاعة تفوق ما فعله الصليبيون في القدس. كان المسلمون، لثلاثة قرون، يقاتلون الإمبراطوريات الكبرى، غير أنّ جميع تلك الحروب كانت

---

(٦٨) Keegan, *A History of Warfare*, p. 295.

(٦٩) Bernard of Clairvaux, *In Praise of the New Knighthood: A Treatise on the Knights Templar and the Holy Places of Jerusalem*, translated by M. Conrad Greenia (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008), 2.3; 2,1.

(٧٠) Ibid., 3, 5.

(*) ساراكينوس، مصطلح استخدمه الرومان للإشارة إلى المسلمين والعرب، وقد كان يُستخدم قبل ذلك لوصف البدو الرحّل في الصحراء السورية، ومن المرجّح أنه اشتقّ من الكلمة العربية «شرقيون» (المترجم).

(٧١) Amin Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, translated by Jon Rothschild (London: Al-Saqi Books, 1984), pp. 38-39.

ولا شك في أنّ الأرقام التي وردت عند ابن الأثير مبالغ فيها، ذلك أن عدد سكان المدن في ذلك الوقت لم يكن يزيد عن ١٠ آلاف. للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: أمين معلوف، **الحروب الصليبية كما رآها العرب**، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩).

تلتزم بحدود يتعارف عليها الطرفان[٧٢] تروي المصادر الإسلامية أن الفرنجة لم يتركوا عجوزاً، ولا امرأة، ولا مريضاً، ولا عالماً أو «عابداً في عزلته» إلا قتلوه[٧٣]

على الرغم من هذه البداية المروّعة، فلم يقم المسلمون بأي تصدٍ حقيقي للفرنجة لقرابة خمسين عاماً تلت ذلك، بل وفوق ذلك، تم قبول الصليبيين كجزء من التكوين السياسي للمنطقة، كما أنّ الدول والإمارات الصليبية كانت تتوافق مع النمط الإمبراطوري السلجوقي الذي يقوم على دول ثانوية تابعة حتى أن الأمراء السلاجقة كانوا في بعض الأحيان يتحالفون مع الحكّام الصليبيين في قتالهم لبعضهم بعضاً[٧٤] كانت فكرة الجهاد غائبة لدى القادة الأتراك، وعندما وصل الصليبيون لم يقم «المتطوّعون» بالخروج للدفاع عن الجبهات. كان الأمراء السلاجقة مشغولين بقتال بعضهم بعضاً، ولم يكن لديهم الاستعداد لمواجهة الهجوم الأجنبي، وبقي الأمراء مشغولين بالدفاع عن حدود دولهم الصغيرة. وعلى الرغم من أنّ فكرة «الحروب الصليبية» كانت تتناغم مع فكرة الحديث النبوي الذي يؤكّد بأنّ رهبانية المسلمين هي الجهاد، فإنّ المؤرّخين المسلمين الأوائل لم يروا الدافع الديني وراء هذه الحملات، واعتبروا أنّ الغزاة قادمون بحثاً عن المطامع الدنيوية فقط، وجميع المؤرّخين كانوا مدركين بأنّ نجاح الفرنجة كان بسبب فشل الأمراء في تشكيل جبهة قتالية موحّدة، وحتى بعد دخول الصليبيين لم يكن هناك سعي جاد من قبل الأمراء للتوحّد. أدرك الفرنجة في الأراضي المقدّسة، في الجانب الآخر، أن بقاءهم يعتمد على قدرتهم على التعايش مع جيرانهم المسلمين، وسرعان ما تخلّى الفرنجة عن عدائيتهم الهوجاء، وبدؤوا بالتشبّه بالثقافة المحليّة، وبدؤوا بارتياد الحمامات العامة، ولبس اللباس التركي، والتحدّث باللهجات المحليّة؛ بل إنهم تزوّجوا أحياناً بنساءٍ مسلمات.

---

(٧٢) Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2006), pp. 137-138.

(٧٣) Izz ad-Din Ibn al-Athir, *The Perfect History,* X.92, in: Francesco Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades,* translated from the Italian by E. J. Costello (London; Melbourne; Henley: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1978).

(٧٤) Carole Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), pp. 75-81.

ولكن، إن كان الأمراء قد تركوا الجهاد، فإنّ العلماء المجاهدين لم يفعلوا فمباشرة بعد احتلال القدس، قاد أبو سعيد الهروي، قاضي دمشق، وفداً من المسلمين المشرّدين من القدس إلى مسجد الخليفة في بغداد، وطلب منه الدعوة إلى الجهاد ضدّ الغزاة. وعلى الرغم من أنّ قصص المشرّدين كانت تثير بكاء الحاضرين، إلا أنّ الخليفة كان أضعف من القيام بأيّ رد فعل عسكري[٧٥] في عام ١١٠٥م، كتب الفقيه السوري علي بن طاهر السلمي رسالة في أن الجهاد ضدّ الفرنجة فرضُ عينٍ على الأمراء المحليين، الذين عليهم أن يجاهدوا بدلاً من الخليفة العاجز لإخراج الغزاة من دار الإسلام، ولكنه أكّد في رسالته أن الجهاد لا يمكن أن ينجح إن لم يكن مسبوقاً بالجهاد الأكبر، الذي يصلح قلوب المسلمين وعقولهم في معركتهم ضدّ الخوف والعجز[٧٦]

ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ الاستجابة كانت ضعيفة. لم يكن المسلمون مهووسين بالحرب المقدّسة الدينية، فعلى الرغم من رغبتهم بالجهاد غير أنّ المسلمين كانوا يمرّون بأشكال جديدة من الروحانية، فقد طوّر بعض الصوفية موقفاً متميّزاً تجاه التقاليد الدينية الأخرى، فالصوفي العالم وصاحب التأثير الكبير محيي الدين بن عربي (١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) كان يقول بأنّ أهل الله يجدون الله في كنيس اليهود، والمسجد، والكنيسة على السواء، ذلك أنّ كلّ هذه المعابد تُشير إلى الله:

«لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة

فمرعى لغزلان وديرٌ لرهبانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ

وألواح توراةٍ ومصحف قرآنِ

أدين بدين الحبّ أنى توجّهت

---

(٧٥) Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, pp. 2-3.

(٧٦) Bonner, *Jihad in Islamic History*, pp. 139-140, and Emmanuel Sivan, "Genèse de contre-croisade: un traité damasquin de début du XIIè siècle," *Journal Asiatique*, vol. 254 (1966).

ركائبه فالحبّ ديني وإيماني»[٧٧]

لم تعد الصوفية، خلال القرنين الثاني والثالث عشر، أي في فترة الحروب الصليبية، حركة هامشية في المجتمع الإسلامي، بل أصبحت طريقة مهيمنة في كثير من أجزائه. يمكن لقلة من المؤمنين فقط أن يصلوا إلى المقامات الصوفية العليا، ولكن التعاليم الصوفية التأملية، والتي تتضمّن الموسيقى والرقص، ساعدت المسلمين على نبذ التبسيط والمحدودية في مفهومهم عن «الله»، وساعدتهم على التخلّص من النظرة الشوفينية المتعالية للأديان الأخرى.

غير أنّ بعض العلماء والزهاد اعتبروا أنّ وجود الفرنجة لا يمكن أن يُحتمل. وفي عام ١١١١م، قاد ابن الخشاب، قاضي حلب، وفداً من الصوفية، والأئمة، والتجّار إلى بغداد، ودخلوا مسجد الخليفة وحطّموا منبره في محاولة لم تنجح لإيقاظه من الجمود[٧٨] في عام ١١١٩م، استجابت بعض القوات من دمشق وماردين لدعوات الفقهاء وحققوا أول انتصار للمسلمين على الفرنجة عبر هزيمة إمارة أنطاكية التي يحكمها الكونت روجر[٧٩] ولكن هذا الانتصار لم تتبعه أي هجمات أخرى على الصليبيين حتى عام ١١٤٤م، عندما، وربما بالصدفة، قام زنكي، أمير الموصل، بهزيمة الصليبيين والسيطرة على إمارة الرها خلال حملته العسكرية على سوريا لم يكن زنكي مهتماً بمحاربة الفرنجة، ولكنه أصبح، بين عشيّة وضحاها، بطلاً للمسلمين، وأعلنه الخليفة «عماد الدين» و«ركن الإسلام»،

---

(٧٧) Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1963), p. 105.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: ر.أ. نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شريبة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢)].

(٧٨) Ibn al-Qalanisi, *History of Damascus*, p. 173, in: Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades*.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر: حمزة بن أسد بن علي بن القلانسي، **تاريخ دمشق**، تحقيق سهيل زكار (دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، ١٩٨٣)].

(٧٩) Kamal ad-Din, *The Cream of the Milk in the History of Aleppo*, vol. 2, pp. 187-190, in: Gabrieli, ed., Ibid.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر: كمال الدين أحمد بن العديم، **زبدة الحلب من تاريخ حلب**، تحقيق سهيل زكار (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)].

وإن كان من الصعب أن نرى في زنكي مسلماً تقياً وصالحاً[٨٠] فالمؤرّخون الأتراك يستنكرون «رعونته، وعدوانيته، وغطرسته التي سببت الموت لأعدائه وللمدنيين على السواء»، وفي عام ١١٤٦م قُتل زنكي في أثناء سُكره على يد أحد العبيد[٨١].

كان مشهد الجيوش الكبيرة التي جاءت من أوروبا لاستعادة الرها في الحملة الصليبية الثانية (١١٤٨م) هو ما أيقظ بعض الأمراء من سباتهم، فعلى الرغم من الفشل الذريع الذي مُنيت به هذه الحملة فإنها جعلت المسلمين يبدؤون بالنظر إلى الخطر الذي يمثّله الفرنجة. كانت الاستجابة السريعة للمسلمين على يد ابن عماد الدين زنكي، نور الدين (الذي حكم ما بين ١١٤٦ ـ ١١٧٤م) والذي أخذ بنصيحة العلماء المجاهدين ونذر نفسه للجهاد الأكبر. عاد نور الدين زنكي إلى روح أمة محمد الأولى، فعاش في حياة مقتصدة، وكان أحياناً يقوم الليل كلّه، وأقام «دار العدل» حيث يمكن لأي شخص، بغض النظر عن ديانته أو موقعه الاجتماعي أن يجد الإنصاف لمظلمته. وقام نور الدين زنكي بتحصين المدن في المنطقة، وأنشأ المدارس والزوايا الصوفية، وعزز من دور العلماء[٨٢]، وبذلك تمكن من إعادة روح الجهاد إلى العامة. نشر نور الدين مجموعة الأحاديث التي تُشير إلى فضائل بيت المقدس، وبنى منبراً جميلاً ليضعه المسلمون في المسجد الأقصى حين يستعيدونه، على الرغم من أنّه طيلة مدّة حكمه الممتدة لثمانٍ وعشرين عاماً لم يهاجم الفرنجة بشكل مباشر.

كان إنجازه العسكري الأكبر هو إخضاع مصر الفاطمية على يد القائد الكردي يوسف بن أيوب، المعروف بصلاح الدين، والذي تمكّن لاحقاً من استعادة القدس، ولكن كان على صلاح الدين أن يقضي عشر سنوات من

(٨٠) Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, p. 147.

(٨١) Imad ad-Din al-Isfahani, *Zubat al-nuores*, in: Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, p. 113.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر: عماد الدين أبو عبد الله الأصفهاني، **زبدة النصرة ونخبة العصرة** (جدة: دار البلاغ، ١٩٦٠)].

(٨٢) جميع الاقتباسات، مأخوذة من:

Ibn al-Athir, *Perfect History*, vol. 11, pp. 264-267, in: Gabrieli, ed., *Arab Historians of the Crusades.*

حكمه في محاربة الأمراء الآخرين لتوحيد إمبراطورية نور الدين زنكي، وخلال هذه الصراعات عقد الكثير من المعاهدات مع الفرنجة. كان الهمّ الأكبر لصلاح الدين هو الجهاد الأكبر وقد أحبّه الناس بسبب تعاطفه، وتواضعه والكاريزما التي يتمتع بها، غير أنّ مؤرّخ سيرة صلاح الدين يُشير إلى شغفه بالجهاد العسكري:

«كان قلبه ممتلئاً بالرغبة بالجهاد ومستعداً لتحمّل مشاقّه؛ لم يكن يتحدث عن شيء سواه، ولم يكن يفكر سوى بآليات القتال، ولم يكن مهتماً سوى بالمقاتلين لأجل الجهاد في سبيل الله ترك أهله، وأبناءه، وموطنه وبيته وكلّ أملاكه واختار أن يعيش في ظلّ الجهاد»[٨٣]

كان صلاح الدين، مثل نور الدين، يسافر دوماً برفقة العلماء، والصوفية، والقضاة، وأئمة المساجد، الذين كانوا يتلون القرآن ويقرؤون الأحاديث على الجيش قبيل الزحف. انبعث الجهاد في المنطقة بعد أن كان ميتاً، وأصبح قوّة حيّة من جديد؛ لم تكن عودة الجهاد بسبب طبيعة عنيفة في الإسلام بل بسبب الهجمات المتكررة من الغرب. في المستقبل، فإن أيّ تدخّل من الغرب في الشرق الأوسط، حتى لو كان بدوافع علمانية، سيوقظ ذكرى العنف المتعصّب الذي مارسه الصليبيون في الحملة الأولى.

اكتشف صلاح الدين، مثل الصليبيين، أن الفرنجة قد يكونون عدوّه الأكبر والأشرس. لا شكّ في أن نجاح صلاح الدين العسكري يدين للحروب الداخلية المزمنة والصراعات بين الفرنجة والسياسات المتشددة التي تبنّاها القادمون الجدد من أوروبا، والذين لم يفهموا اللعبة السياسية في المنطقة. نتيجة لذلك، تمكن صلاح الدين من تدمير الجيش المسيحي في تموز/يوليو من عام ١١٨٧م في معركة حطّين في الجليل. بعد المعركة، قام صلاح الدين بإطلاق سراح ملك القدس، ولكنه قام بإعدام فرسان الهيكل وفرسان القديس يوحنا، باعتبارهم الخطر الأكبر على المسلمين. عندما تمكّن صلاح الدين من استعادة القدس، كان يفكر في الانتقام للمذبحة

---

(٨٣) Baha ad-Din, *Sultanly Anecdotes,* in: Gabrieli, ed., Ibid., p. 100.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر: بهاء الدين بن شداد، **النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)**، تحقيق جمال الدين الشيال (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤)].

الهائلة التي قام بها الصليبيون، ولكنه اقتنع باسترداد المدينة من دون عنف بعد لقائه بمبعوثي الفرنجة(٨٤) لم يُقتل أيّ مسيحي، وتمّ افتداء جميع سكان المدينة بمقابل بسيط، وتمت مرافقة العديد منهم إلى مدينة صور حيث يمتلك المسيحيون معقلاً حصيناً لم يستوعب مسيحيو الغرب أن صلاح الدين قد تصرّف بصورة أكثر إنسانية مما فعله الصليبيون المسيحيون، وطوّروا أسطورة تجعل من صلاح الدين مسيحياً شرفياً انتقد بعض المسلمين ما فعله صلاح الدين: فقد حاجج ابن الأثير أنّ هذه الرحمة كانت خطأ سياسياً وعسكرياً كبيراً، ذلك أنّ الصليبيين حافظوا على المنطقة الساحلية القريبة الممتدة من صور إلى بيروت، والتي بقيت تشكّل تهديداً للقدس حتى نهاية القرن الثالث عشر(٨٥)

بينما كان الجهاد متضمّناً في المنظومة الروحانية الممثلة بالجهاد الأكبر، كانت الحروب الصليبية تتجه أكثر فأكثر نحو المصالح السياسية والمادية وتهمّش الجانب الديني منها(٨٦) عندما دعا البابا أوربان إلى الحملة الصليبية الأولى، كان يحاول أن يفرض السيادة البابوية على الملوك وينتزع منهم امتياز شن الحروب. تمت الحملة الصليبية الثالثة (١١٨٩ ـ ١١٩٢م)، بقيادة الإمبراطور الروماني المقدّس فريدريك بربروسا (Frederick Barbarossa)، وملك فرنسا فيليب الثاني، وملك إنكلترا ريتشارد الأوّل، لتأكيد احتكار العنف للملوك وليس للبابا وبينما كان صلاح الدين يُحفّز جنوده على قراءة الأحاديث النبوية، كان ريتشارد يعرض عليهم الأموال في مقابل كل حجر يهدمونه من سور عكا بعد عدّة سنوات، قامت الحملة الصليبية الرابعة لتحقيق مكاسب تجارية بحتة لتجار البندقية (فينيسيا) الذين أقنعوا المحاربين الصليبيين بمهاجمة المسيحيين في ميناء زارا ونهب القسطنطينية في

---

(٨٤) Ibn al-Athir, *Perfect History*, in: Gabrieli, ed., Ibid., pp. 141-142.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر عبد السلام تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)].

(٨٥) Ibn al-Athir, *Perfect History*, in: Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, pp. 205-206.

(٨٦) Christopher J. Tyerman, "Sed nihil fecit?: The Last Capetians and the Recovery of the Holy Land," in: John Gillingham and J. C. Holt, eds., *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich* (Totowa, NJ: Woodbridge, 1984); Norman Housley, *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 12-30, and Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 139-140.

عام ١٢٠٤م. تمكن الأباطرة الغربيون من حكم القسطنطينية حتى عام ١٢٦١م، عندما تمكن اليونانيون من طردهم، ولكن حكمهم السيئ للقسطنطينية في تلك المرحلة أسهم في إضعاف هذه الدولة الراقية التي كانت تُدير سياسة معقّدة تختلف تماماً عن كلّ الممالك الغربية في ذلك الوقت[٨٧] استطاع البابا إينوسنت الثالث (Innocent) أن يستعيد الحريّة البابوية في عام ١٢١٣م عبر دعوته إلى الحملة الصليبية الخامسة، والتي كانت ترمي إلى إقامة قاعدة غربية في مصر، ولكن الأسطول الصليبي أصيب بوباء منعه من الوصول، كما أنّ جيش المشاة لم يستطع الوصول إلى القاهرة بسبب فيضان مياه النيل.

كانت الحملة الصليبية السادسة (١٢٢٨ ـ ١٢٢٩م) مختلفة تماماً عن الصورة الأصلية للحروب الصليبية ذلك أنّها خرجت بقيادة الحاكم الروماني المقدّس فريدريك الثاني الذي كان البابا غريغوري التاسع قد حرمه كنسياً من الحكم. لم يكن فريدريك يشترك مع باقي الأوروبيين في خوفهم من الإسلام (الإسلاموفوبيا) فقام بالتفاوض لعقد هدنة مع السلطان الكامل، الذي لم تكن له مصلحة في الجهاد. تمكن فريدريك من استعادة القدس، وبيت لحم والناصرة من دون أن يخوض أية معركة[٨٨] ولكن، يبدو أنّ كلا الحاكمين قد أساء تقدير المزاج العام لشعبه: فالمسلمون كانوا قد أصبحوا مقتنعين بأنّ المسيحيين هم أعداؤهم الرئيسون، والمسيحيون في المقابل كانوا يرون أنّ قتال المسلمين أهمّ بكثير من استعادة القدس. ولأنّ القساوسة لا يمكنهم أن يقوموا بمراسم تتويج لملك محروم كنسياً، فقد قام فريدريك، في آذار/ مارس من عام ١٢٢٩م، بتتويج نفسه ملكاً على القدس في كنيسة القيامة. وأعلن الفرسان التوتونيون (Teutonic)، التابعون للإمبراطور الروماني المقدّس، بفخر بأنّ هذه المراسم جعلت فريدريك الثاني نائباً لله في الأرض، وأنّ الإمبراطور، وليس البابا، هو من يقف في المرتبة الوسطى

---

(٨٧) قُدّمت رؤيتان متعارضتان، في:

Richard W. Southern, *The Making of the Middle Ages* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1967), pp. 56-62, and Steven Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1954), vol. 2, pp. 474-477.

(٨٨) Hillenbrand, *The Crusades: Islamic Perspectives*, pp. 249-250.

«بين الله والبشر، وقد تمّ اختياره ليكون حاكماً على العالم كلّه»[٨٩] في ذلك الوقت أصبح التأثير السياسي للحملات الصليبية في أوروبا الغربية أكثر أهمية مما كان يحدث في الشرق الأوسط.

خسر الصليبيون القدس مجدداً في عام ١٢٤٤م، عندما كان المحاربون الخوارزميون الأتراك هاربين من الجيش المغولي ليعبروا خلال المدينة المقدّسة، منذرين بالرعب الذي يهدد المسيحيين والمسلمين على السواء. ما بين عامي ١١٩٠ و١٢٥٨، كانت حشود جنكيز خان المغولية قد اجتاحت شمال الصين، وكوريا، والتبت، وآسيا الوسطى، والأناضول، وروسيا، وأوروبا الشرقية. وكلّ ملك كان يرفض الاستسلام لجيش المغول فوراً، كان يرى مدينته تُدمّر وشعبه يُذبح. في عام ١٢٥٧م، عَبَر هولاكو، حفيد جنكيز خان، نهر دجلة واستولى على بغداد، وخنق آخر الخلفاء العباسيين؛ ومن ثَم دمّر حلب وسيطر على دمشق، التي استسلمت له. في البداية، كان الملك هنري التاسع والبابا إينوسنت الرابع يأملان في تحويل المغول إلى المسيحية وتركهم يدمّرون الإسلام. ولكن ما حصل هو أنّ المسلمين كانوا السبب في إنقاذ الدول الساحلية الصليبية، بل والعالم المسيحي الغربي بأكمله من المغول. وفي النهاية، تحوّل حكام المغول الذين أسسوا دُوَلَهم في الشرق الأوسط إلى الإسلام.

في عام ١٢٥٠، تمكنت مجموعة من المماليك من الانقلاب على إمبراطورية صلاح الدين الأيوبي وتولّي الحكم. وبعد عشر سنوات، تمكن القائد المملوكي المحنّك بيبرس من هزيمة الجيش المغولي في معركة عين جالوت في الجليل. ولكن المغول كانوا قد سيطروا على مساحات واسعة من أراضي المسلمين في مناطق العراق، وجبال إيران، وحوض نهري سيحون وجيحون، ومنطقة الفولغا، وقد أسسوا أربع ممالك كبيرة في تلك المناطق. لم يكن عنف المغول نابعاً من تعصّب ديني: فقد اعترفوا بجميع الأديان، وعادة ما كان المغول يعتمدون التقاليد المحليّة التي تتبعها الشعوب في مناطق حكمهم، ولذا فقد دخل حكام الدول الأربع المغولية في بداية

---

(٨٩) David Abulafia, *Frederick II: A Medieval Emperor* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 197-198.

القرن الرابع عشر في الإسلام. بقيت الأرستقراطية المغولية تتبع **الياسق** (*Yasa*)، القانون الذي أصدره جنكيز خان. كان الكثير من الرعايا المسلمين منبهرين ببلاط حكمهم البهي ومفتونين بحكامهم الجدد. ولأن عدداً كبيراً من العلماء قد مات، وضاعت كتب كثيرة في الخراب الذي تسبب به المغول فقد أعلن بعض الفقهاء عن «إغلاق باب الاجتهاد». وقد كان هذا الموقف تعبيراً صارخاً عن النزعة المحافظة للحضارة الزراعية التي فقدت الموارد الاقتصادية التي تمكنها من الإبداع على نطاق واسع، حتى أصبح الحفاظ على النظام الاجتماعي أكثر أهمية وقيمةً من الإبداع، وأصبح يتملكها الشعور بأن الثقافة لا يمكن أن تتقدم، ولذا فمن الأفضل الحفاظ على ما تمّ إنجازه. لم يكن هذا الجمود ناشئاً عن ديناميكية خاصة بالإسلام ولكنه كان ردّ فعل على الصدمة التي مرّ بها المسلمون نتيجة الغزو المغولي، غير أنّ استجابة بعض المسلمين للغزو المغولي كانت مختلفة تماماً

كان المسلمون مستعدّين دوماً للاستفادة من الثقافات الأخرى، وقد استفادوا في نهايات القرن الخامس عشر من ورثة جنكيز خان. فقد قامت الإمبراطورية العثمانية في آسيا الصغرى، وآسيا الوسطى وشمال أفريقيا، والإمبراطورية الصفوية في إيران، والإمبراطورية المغولية في الهند، جميعها على الأساس الذي تركته دول الجيش المغولي، وأصبحت هي الدول الأكثر تقدّماً في العالم في ذلك الوقت. ولكن المغول كانوا قد أسهموا من دون قصد في إعادة إحياء الروحانية الإسلامية. فقد أسس جلال الدين الرومي (١٢٠٧ ـ ١٢٧٣م) الذي كان قد هرب مع أسرته من إيران إلى الأناضول إبّان الغزو المغولي، طريقة صوفية جديدة في الأناضول. يعدّ الرومي أكثر المسلمين مقروئية وشهرة في الغرب اليوم، وتعبق فلسفة الرومي بمشاعر الغربة والفراق، وقد كان الرومي مسحوراً بالمساحات الشاسعة التي وصلت إليها الإمبراطورية المغولية، فحثّ الصوفية على اكتشاف الآفاق اللامحدودة في عالم الروح وعلى فتح عقولهم وقلوبهم على الديانات الأخرى.

لا يستجيب البشر للصدمات بطريقة متماثلة، فالمفكّر الآخر، الذي عاصر الفترة ذاتها وحقق تأثيراً كبيراً في وقته، هو العالم المجاهد أحمد بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٨٢م). كان ابن تيمية لاجئاً مثل الرومي، ولكنه

كان كارهاً للمغول على عكسه. ورأى أنّ المغول الذين أعلنوا إسلامهم كفّار[٩٠] رفض ابن تيمية تعليق الاجتهاد: ففي هذه الأوقات المملوءة بالخوف، على الفقهاء أن يفكروا بطريقة مبدعة لجعل الشريعة تواجه حقيقة أن الأمة قد ضعفت بسبب عدوين شرسين: الصليبيين والمغول. صحيح أن الصليبيين كانوا ضعفاء الآن، ولكن المغول كانوا ما يزالون يسعون للسيطرة على بلاد الشام. في أثناء استعداد المسلمين للجهاد دفاعاً عن أرضهم، كان ابن تيمية يحثّهم على خوض الجهاد الأكبر والعودة إلى الإسلام النقي في الزمن النبوي، وتحرير أنفسهم من المعارف والبدع الدخيلة كالفلسفة، والصوفية المُغالية، والتشيّع، وعبادة الأولياء والقبور، فالمسلمون الذين يصرّون على ممارسة هذه البدع ليسوا أفضل حالاً من الكفار. عندما قام محمود غازان خان، أول زعماء المغول الداخلين في الإسلام، بمهاجمة سوريا في عام ١٢٩٩م، أصدر ابن تيمية فتوى بأنّ المغول، على الرغم من إعلانهم الإسلام، هم كفار لأنهم يعملون بـ **الياسق** بدلاً من الشريعة، ولذلك فليس على المسلمين إطاعتهم. كان المسلمون في السابق حذرين من اتهام من يعلن إسلامه بالكفر والردّة، لأنهم كانوا يؤمنون بأن الله وحده يعلم ما في القلوب، لا شكّ في أن التكفير قد عاد في أوقاتنا عندما أصبح المسلمون يشعرون بخطر القوى الأجنبية من جديد.

خلال الحروب الصليبية، تبنّت أوروبا منظوراً ضيقاً وأصبحت ما يُطلق عليه أحد المؤرّخين «مجتمعاً مُضطّهداً»[٩١] فحتى بداية القرن الحادي عشر، كان اليهود قد اندمجوا بالكامل في المجتمع الأوروبي[٩٢] فخلال حكم شارلمان تمتّع اليهود بحماية إمبراطورية وتبوأوا مناصب عامة مهمّة،

---

(٩٠) John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 43-46; David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), pp. 63-66; Bonner, *Jihad in Islamic History*, pp. 143-144; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), pp. 468-471; Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global jihad* (Cairo: American University in Cairo, 2005), pp. 247-255, and Hillenbrand, Ibid., pp. 241-243.

(٩١) R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 1987), pp. 26-43.

(٩٢) المصدر نفسه، ص٢٦ ـ ٤٣.

وأصبحوا ملّاك أراضٍ وحرفيين في المجالات كافة، وأصبح الأطباء اليهود مفضّلين على من سواهم. كان اليهود يتحدثون باللغات نفسها التي يتحدّث بها المسيحيون ـ لم تتطوّر اللغة اليديشية حتى القرن الثالث عشر ـ وكانوا يسمّون أولادهم بأسماء لاتينية. لم تكن هناك «غيتوات» (Ghettos): فاليهود والمسيحيون كانوا يعيشون بجوار بعضهم البعض ويشترون منازل بعضهم البعض في لندن حتى منتصف القرن الثاني عشر[٩٣] ولكن خلال القرن الحادي عشر، ظهرت إشاعات بأنّ اليهود قد أقنعوا الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله بهدم كنيسة القيامة في القدس في عام ١٠٠٦م، على الرغم من أن الحاكم بأمر الله، والذي كان فيما يبدو مضطرباً عقلياً، قد اضطهد جميع رعاياه من المسلمين واليهود والمسيحيين[٩٤] نتيجة لذلك تمّت مهاجمة اليهود في ليموج (Limoges)، وأورليانز (Orleans)، وروان (Rouen)، وماينتس (Mainz). وارتبط اليهود في الخيال الأوروبي بالمسلمين، وازداد موقعهم الاجتماعي اضطراباً مع كلّ حملة صليبية. بعدما رفع ريتشارد الأوّل شعار الصليب في لندن في عام ١١٩٨م، حصلت عدّة أعمال اضطهادية لليهود في أنجليا (Anglia) ولينكولن (Lincoln)، وقام اليهود الذين رفضوا التعميد في يورك في عام ١١٩٣م بالانتحار الجماعي. وظهر ما يُعرف بـ «فرية الدم» (Blood Libel)، والذي به كانت المجتمعات اليهودية المحليّة تُتّهم بقتل الأطفال المسيحيين، وقد ظهرت لأوّل مرة حين قُتل طفل مسيحي في نورتش (Norwich) في أربعينيات القرن الثاني عشر؛ ثم حصلت حالة مشابهة في غلوستر (Gloucester) (١١٦٨م)، ومن ثَم في بري سانت إدموندز (Bury St Edmunds) ووينشستر (Winchester) (١١٩٢م)[٩٥]

---

(٩٣) H. G. Richardson, *The English Jewry under the Angevin Kings* (London; New York: Humanities Press, 1960), p. 8, and John H. Mundy, *Liberty and Political Power in Toulouse* (New York: Columbia University Press, 1954), p. 325.

(٩٤) Moshe Gil, *A History of Palestine, 634-1099*, translated by Ethel Broido (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992), pp. 370-380, and Frank E. Peters, *The Distant Shrine: The Islamic Centuries in Jerusalem* (New York: AMS Press, 1993), pp. 73-74 and 92-96.

أطلق الإغريق على موقع قبر المسيح وقيامته اسم كنيسة القيامة؛ ثم أطلق عليها الصليبيون اسم كنيسة القبر المقدس.

(٩٥) Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, pp. 76-78, 80 and 86-87.

لا شكّ في أن موجة الاضطهاد كانت ناشئة عن أسطورة مسيحية مشوّهة، ولكنها كانت نتيجة عوامل اجتماعية أيضاً فقد ازدادت أهمّية المدن وهيمنتها على العالم المسيحي الغربي في أثناء التحوّل البطيء من الاقتصاد الزراعي إلى اقتصاد السوق التجاري، وأصبحت المدن هي مراكز الازدهار، والسلطة، والإبداع. وأصبح هناك تفاوت كبير في الثروة، فأصبح المصرفيون وأصحاب رؤوس الأموال التجارية من الطبقات الدنيا أغنياء على حساب الأرستقراطيين، وازداد فقر بعض سكان المدن إضافة إلى خسارتهم للبنى التقليدية الداعمة في الحياة الزراعية[٩٦] أصبح المال في القرن الحادي عشر رمزاً للتغيّرات المقلقة التي تسبّب بها النمو الاقتصادي السريع الذي أضعف البنى الاجتماعية التقليدية؛ ولذلك فقد أصبح يُنظر إليه على أنه «جذر الشرور كلّها»، وكانت الأيقونات الشعبية تصوّر امتلاك المال على أنه خطيئة ناشئة عن الجشع وعلى أنه خطيئة تبعث على الاشمئزاز العميق والخوف[٩٧] كان المسيحيون، في الأصل، مرابين ناجحين، ولكن القرن الثاني عشر شهد مصادرة أراضي اليهود الذين أجبروا على العمل كوكلاء لأراضي الأرستقراطيين وكعملاء ماليين للمرابين، وقد أصبح اليهود لاحقاً ملوّثين بالمال، الذي كان مجال عملهم[٩٨] يتحدّث اليهود عن أنفسهم في محاورة بيتر أبيلار (Peter Abelard's Dialogue) (١١٢٥م): لأنّ أراضي اليهود مهددة دوماً بالمصادرة، «فإنّ مصدر الدخل الرئيس الذي بقي لنا لنحافظ على حيواتنا البائسة هنا هي أن نقرض المال بالفائدة للغرباء. ولكن هذا يجعلنا مكروهين من أولئك الذين يظنون أنهم مُستغلّون ومظلومون بسبب الفائدة»[٩٩] لم يكن اليهود وحدهم كبش الفداء للمجتمع المسيحي المضطرب، فمنذ الحروب الصليبية، أصبح المسلمون صالحين للإبادة فقط. في منتصف القرن الثاني عشر، صوّر بطرس المبجّل (Peter the Venerable)،

(٩٦) المصدر نفسه، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٩٧) Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, pp. 105-106.

(٩٨) المصدر نفسه، ص٨٤ ـ ٨٥، و

Richardson, *The English Jewry under the Angevin Kings*, pp. 50-63.

(٩٩) Peter Abelard, *Dialogus*, p. 51, in: Peter Abelard, *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*, translated by Pierre J. Payer, Mediaeval Sources in Translation; 20 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979), p. 33.

رئيس دير كلوني، الإسلام على أنه دين دموي لم ينتشر إلا بالسيف، وهو الوهم الذي ربما كان يعكس ندماً خفياً على سلوك الصليبيين الوحشي خلال الحملة الصليبية الأولى[١٠٠].

ظهر القلق من الرأسمالية الناشئة وتنامى العنف في المجتمع الغربي، وهما الظاهرتان اللتان تتعارضان بشدّة مع تعاليم المسيح، في المذاهب «الهرطوقية» التي بدأت الكنيسة باضطهادها بشدّة في نهاية القرن الثاني عشر. مرّة أخرى، كان التحدّي والخلاف مع هذه المذاهب سياسياً ولم يكن لاهوتياً، أصبحت حياة المزارعين في أدنى مستوياتها وعمّ الفقر بينهم، وهو ما أصبح مشكلة كبرى آنذاك[١٠١] أصبحت هناك طبقة غنية في المدن، ولكن النمو الاقتصادي لم يكن مقسّماً بعدالة، وتَضَاعَفَ عدد الفلاحين الذين خسروا أراضيهم وأصبحوا يتجولون في الأرياف بحثاً عن عمل. كان العنف البنيوي لنظام «الفئات الثلاث» (Three Estate)[*] سبباً في حالة من البحث الروحي القلق والمتلهّف لدى المسيحيين. في الدوائر الأورثوذكسية والهرطوقية على السواء، كان السؤال عما ينبغي عمله، يقود إلى خلاصة مفادها أن الطريق الوحيد لإنقاذ أرواحنا هو التخلّي عن الثروة، والتي أصبح هؤلاء المسيحيون يعتبرونها إثماً ينبغي تجنّبه. بعد اضطراب وحيرة طويلة، قرر فرانسيس الأسيزي (Francis of Assisi) (١١٨١ ـ ١٢٢٦م)، ابن أحد التجار الأغنياء، التخلّي عن ثروته، والعيش كراهب، وأنشأ طريقة رهبانية جديدة تقوم على مساعدة الفقراء ومشاركتهم الفقر؛ وازداد عدد أتباعها بسرعة كبيرة. أقر البابا إينوسنت الثالث الطريقة الفرانسيسكانية، أملاً في أن يتمكن من السيطرة على حركة الفقراء التي أصبحت تمثّل تهديداً للنظام الاجتماعي بأكمله.

لم تكن باقي المجموعات على الدرجة ذاتها من الولاء للكنيسة، ولكن

---

(١٠٠) M. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), pp. 74-86.

(١٠١) Georges Duby, "Introduction," in: Duby, *The Chivalrous Society*, pp. 9-11.

(*) وهو النظام الذي يقوم على تقسيم المجتمع إلى ثلاث فئات: الإكليروس، والنبلاء، والعوام، وقد ساد هذا النظام في القرون الوسطى في أوروبا، وبقي قائماً إلى زمن الثورة الفرنسية (المترجم).

على الرغم من أن فالديز (Valdés)، رجل الأعمال الغني من ليون والذي أعطى الفقراء كلّ ثروته، قد صدر بحقّه حرمان كنسي عام ١١٨١م، فإنه بقي يجتذب عدداً كبيراً من الأتباع الذين كانوا يسافرون بين المدن الأوروبية أزواجاً مثل الحواريين، وكانوا يتجوّلون حفاة بملابس رثّة ويحافظون على مشاعية كلّ ما يملكونه. كانت حركة الكاثاريين (Cathari) أشدّ إثارة للقلق، فقد كان الكاثاريون (والذين يعني اسمهم المتطهرين) يتجوّلون في الأرياف، ويتسولون طعامهم، وقد كرسوا حياتهم للفقر والعفة واللاعنف. أقام الكاثاريون كنائس في المدن الكبرى في شمال ووسط إيطاليا، وقد استفادوا من دعم بعض الرجال العاديين، بالأخص في مدن لانغدوك (Languedoc)، وبروفنس (Provence)، وتوسكانا (Tuscany) ولومبارديا، حيث كانت قوّتهم أكبر مما هي عليه في باقي أجزاء العالم الكاثوليكي الذي قام بمحاربتهم بشدّة، ربما لأنه كان يعرف أن النظام الاجتماعي الذي يعتمد عليه يعارض تعاليم المسيح. في عام ١٢٠٧م، كلّف البابا إينوسنت الثالث (الذي تقلّد منصب البابوية ما بين ١١٩٨ ـ ١٢١٦م) الملك الفرنسي فيليب الثاني بشنّ حملة صليبية على الكاثاريين في مدينة لانغدوك، لأنّهم، بحسب كلمات البابا، أسوأ من المسلمين. الكنيسة الكاثارية «تسببت بانتشار فكر رهيب ما يزال يتجدد عبر انتقاله إلى الآخرين، وما تزال آفاته وجنونه يظهران في إجرام أتباعهم»[١٠٢]

كان فيليب سعيداً بتنفيذ هذه المهمة لأنها ستزيد من سيطرته على جنوب فرنسا، ولكنّ كلاً من الكونت ريموند السادس حاكم تولوز، والكونت ريموند روجر حاكم بيزييه (Beziers) وقرقشونة (Carcassonne) رفضا المشاركة في هذه الحملة الصليبية. وعندما قام أحد بارونات ريموند بطعن مندوب البابا، أصبح إينوسنت مقتنعاً بأن الكاثاريين عازمون «على قتلنا» والقضاء على الكاثوليكية القويمة في لانغدوك[١٠٣] في عام ١٢٠٩م، قاد آرنو أماليريك (Arnaud-Amalric)، رئيس دير سيتو (Citeaux)، جيشاً كبيراً وتمكن من حصار مدينة بيزييه، ويُقال إنّ جنوده قد سألوه كيف سيتمكنون من تمييز

(١٠٢) Louise Riley-Smith and Jonathan Riley-Smith, *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274*, Documents of Medieval History; 4 (London: Arnold, 1981), pp. 78-79.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٨٣ و٨٥.

الكاثوليك المستقيمين من الهراطقة، فأجابهم: «اقتلوهم جميعاً، الله سيميّز بينهم»، وقد اتبع الجنود أوامره بالقتل العشوائي لسكان المدينة. في الحقيقة، فقد طُلب من الكاثوليكيين في بيزييه مغادرة المدينة، ولكنهم فيما يبدو قد رفضوا أن يتخلّوا عن جيرانهم الكاثاريين واختاروا الموت معهم[١٠٤] كان هدف الحملة الصليبية هو الحفاظ على وحدة الأراضي ضدّ أي اعتداء خارجي بالإضافة إلى الحفاظ على وحدة الانتماء الديني.

إن الشدّة الخطابية والقسوة العسكرية في الحملات الصليبية ضدّ الكاثاريين هما عَرَضان للإنكار العميق للمشكلة، فقد كرّس البابوات والرهبان حياتهم لاتباع المسيح ولكنهم، مثل أشوكا، أدركوا معضلة الحضارة، التي لا يمكنها البقاء من دون العنف البنيوي والعسكري ضدّ المحتجين على هذا العنف مثل الكاثاريين. كان إينوسنت الثالث البابا الأقوى عبر التاريخ: فقد تمكن من تأمين «حريّة» الكنيسة، وتمكن من حكم الملوك والأباطرة كما لم يفعل أحد من أسلافه. ولكنه كان على رأس مجتمع استسلم للبربرية بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، وفي مجتمع يخوض تحوّلاً، هو الأوّل من نوعه، نحو الاقتصاد التجاري. بدأت الديانات الإبراهيمية الثلاث كرفضٍ جريء للظلم والعنف البنيوي، هذا الرفض المتجذّر في الإنسان، والذي يعود ربما إلى حقبة الإنسان الصياد ـ الجامع للثمار البريّة، والذي يرى ضرورة التوزيع العادل للموارد. ولكن هذا النضال كان في الاتجاه المعاكس للطريق الذي يسير عليه المجتمع الغربي. شعر الفرانسيسكان والكاثاريون بالخطر إزاء هذه الأزمة، وربما أدركوا، كما أشار المسيح، إلى أنّ كل من يستفيد أو ينتفع من هذا العنف البنيوي للدولة هو متورطٌ في قسوتها ووحشيتها.

ليس ممكناً أن يكون إينوسنت قد شعر بالاضطراب بشأن هذه المعضلة، على الرغم من أنّ خطاباته الغاضبة ضدّ الكاثاريين ربما كانت تعبّر عن حالة من عدم الارتياح بشأن الوضع القائم. كان موقف دومينيك غوزمان (Dominic Guzmán) (١١٧٠ ـ ١٢٢١م)، مؤسس نظام الخطباء والوعّاظ، أكثر حدّة؛ فقد عاش الرهبان الدومينيكان في الفقر الشديد حتى أنهم لم

---

(١٠٤) Zoé Oldenbourg, *Le Bûcher de Montségur* (Paris: Galimard/Folio, 1959), pp. 115-116.

يمتلكوا أيّ شيء، وكانوا يتسوّلون ليحافظوا على حياتهم. كان المتسوّلون الدومينيكان يتجوّلون في لانغدوك ويحاولون إقناع «الهراطقة» بالعودة إلى الكاثوليكية القويمة، مذكرين إيّاهم بوصية القديس بولس بضرورة إطاعة السلطات السياسية. ولكنهم كانوا مذمومين حتماً بسبب مشاركتهم في الحملات الصليبية ضدّ الكاثاريين، خاصة بعد أن شارك دومينيك في مجمع لاتران الرابع (١٢١٥م) طلباً لموافقة إينوسنت على نظامه الجديد.

كان المسيحيون، الذين أدركوا أن هذا العنف البنيوي ينتهك تعاليم الإنجيل واستمروا في الوقت نفسه في ولائهم للكنيسة، في حالة صراع حتماً. فهم لم يكونوا قادرين على الاعتراف بأنّ وجهة نظر «الهراطقة» جديرة بالنظر، بل إنهم كانوا غاضبين لأنّ «الهراطقة» كشفوا عن هذه الأفكار ولفتوا الانتباه إلى معضلتهم، ولذا فقد ظهرت مشاعرهم الغاضبة بصورة وحشية ولا إنسانية. سادت في تلك المرحلة أوهام ارتيابية عن وجود كنيسة سرّية محكمة التنظيم تهدف لتدمير البشرية واستعادة مملكة الشيطان[١٠٥] سنرى لاحقاً أنّ مثل هذه الأفكار المؤامراتية ستظهر في المجتمعات التي تمر عبر سيرورة تحديث مترافقة مع العنف. يصف مجمع رانس (Rheims) (١١٥٧م) الكاثاريين بأنهم «يختبئون بين الفقراء وتحت ستار الدين ينتقلون من مكان إلى آخر ليقوّضوا إيمان البسطاء»[١٠٦] وقريباً من ذلك الوقت أصبح يُقال بأنّ اليهود جزء من مؤامرة عالمية[١٠٧] وحتى العقول الرشيدة مثل بطرس المبجّل، الذي كان يقول بإمكانية التواصل مع العالم الإسلامي عبر الحبّ وليس القوة، وصف الإسلام بأنّه «هرطقة ودين شيطاني» وبأنه دين يعيش على «القسوة الوحشية»[١٠٨] في مستهل الحملة الصليبية الثانية كتب بطرس المبجّل إلى الملك لويس السابع بأنه يأمل بأن يقتل لويس من

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٨٩.

(١٠٦) J. D. Mansi, *Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collectio* (Paris; Leipzig: H. Welter, 1903), vol. 21, p. 843, in: Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, p. 111.

(١٠٧) Norman Cohn, *Warrant for Genocide* (London: Chatto Heinemann, 1967), p. 12.

(١٠٨) Peter the Venerable, "Summary of the Whole Heresy of the Diabolic Sect of the Saracens," in: Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), p. 124.

المسلمين بعدد ما قتل موسى ويشوع من العموريين والكنعانيين(١٠٩) خلال تلك الفترة، أصبح الشيطان يُصوّر أحياناً كإنسان بشع بقرون وذيل، وأصبحت صورة الشيطان أكثر تهديداً للغرب المسيحي مما هي عليه في اليهودية والإسلام. أصبح الأوروبيون، وبينما كانوا يخوضون انتقالاً صعباً من قوة سياسية ضعيفة إلى إحدى القوى العالمية الرئيسة، أكثر خوفاً من «عدوّ مشترك» غير مرئي، يمثّل ما لا يقبلونه في أنفسهم وما يرتبط بالشر المطلق(١١٠)

تمكن إينوسنت الثالث من إقامة حكم بابوي في أوروبا وهي السلطة التي لم يمتلكها أيّ بابا آخر، وتحدّى الحكام العلمانيون، مثل لويس السابع في فرنسا وهنري الثاني في إنكلترا وفريدريك الثاني هذه السيادة البابوية. لقد قام هؤلاء الحكام بتأسيس ممالك قوية بمؤسسات حكومية بإمكانها أن تتدخّل في حياة السكان بصورة أكبر من أيّ وقت مضى، ولذا فقد كانوا جميعاً مضطهدين للهراطقة لأنهم يهددون النظام الاجتماعي(١١١) لم يكن هؤلاء الملوك «علمانيين» بالمعنى الذي نفهمه اليوم؛ فقد ظلوا يعتبرون الحكم الملكي إلهيّاً والحربَ مقدّسةً، ولكنهم طوّروا لاهوتاً مسيحياً للحرب يختلف قليلاً عن الكنيسة الرسمية. مرة أخرى، نجد أن من المستحيل تحديد موقف جوهري واحد للمسيحية بشأن الحرب، أو العنف، فالنموذج المسيحي يمكن أن يستعمل من قبل جماعات مختلفة ويؤدّي إلى نتائج مختلفة.

استفاد الباباوات والأساقفة من «سلام الله» ومن الحروب الصليبية للسيطرة على المحاربين الأرستقراطيين ولكن، خلال القرن الثالث عشر طوّر الفرسان مبادئ الشهامة الفروسية والتي كانت بمرتبة إعلان للاستقلال عن الملكية البابوية. رفض الفرسان الإصلاح الكلوني، ولم يكن لديهم نية للتحوّل إلى الرهبانية. كانت مسيحية الفرسان ممتزجة بنظام المحاربين الهندو ـ أوروبيين في القبائل الجرمانية، بما تحمله من أخلاق الشرف،

---

(١٠٩) Benjamin Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches to the Muslims* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), p. 124.

(١١٠) Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*, pp. 60-67.

(١١١) المصدر نفسه، ص١٠٢ و١١٠ ـ ١١١

والولاء والشجاعة. وبينما كان الباباوات يَنهَوْن الملوك عن قتل أتباعهم من المسيحيين، ويحثّونهم على قتل المسلمين في المقابل، كان هؤلاء الفرسان المتمردون سعداء بقتال أيّ مسيحي يشكّل خطراً على أسيادهم.

في القصيدة الملحمية «أغاني البطولة» (Songs of Deeds)، والتي تعود إلى القرن الثاني عشر، تبدو الحرب طبيعية وعنيفة، وتبدو كنشاط مقدّس في الآن ذاته. لقد أحبّ الفرسان نشوة الحرب وكثافتها وعاشوها بحماسة دينية، فأحد فرسان الملك آرثر يهتف: «الحرب آتية إلينا من جديد، المجد للمسيح!»[112] يصف نشيد رولاند (The Song of Roland)، والذي يعود إلى نهاية القرن الحادي عشر، حادثة وقعت في نهاية الحملة العسكرية لشارلمان ضدّ مسلمي الأندلس: حيث يقتل رئيس الأساقفة توربين (Turpin) المسلمين بفرح وابتهاج، ولا يشكّ رولاند في أنّ أرواح أصحابه المسيحيين الذين قُتلوا قد صعدت فوراً إلى الجنة[113] إنّ سيف شارلمان، دورندال (Durendal) الذي يحوي قطعاً أثرية مقدّسة مثبّته في قبضته، مقدّس، وولاؤه لشارلمان لا ينفصل عن إخلاصه لله[114] كان الفرسان يعاملون الرهبان بازدراء، فكما يقول رئيس الأساقفة توربين بقوة: الفارس الذي لا يمتلك «الإقدام والشراسة في المعركة» يمكنه أن «يعود راهباً وديعاً يبكي على خطاياه كلّ يوم»[115]

تأخذنا القصة الأسطورية **البحث عن الكأس المقدّسة** (*The Quest of the Holy Grail*) إلى قلب روح الفروسية[116] وتظهر لنا تأثير نموذج سسترسن، الذي أضفى مزيداً من الروحانية على حياة الرهبنة، ولكنه استبدل بالبحث الروحي الداخلي البطولةَ في ساحات المعارك ونحّى عالم الفرسان الديني بعيداً عن مؤسسة الكنيسة. يمكن للفرسان فقط أن يشاركوا في البحث عن الكأس المقدّسة التي شرب منها عيسى في العشاء الأخير، وكانوا يقيمون

---

(١١٢) *King Arthur's Death: The Middle English Stanzaic Morte d'Arthur and the Alliterative Morte d'Arthur*, edited by Larry Benson; revised by Edward E. Foster (Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1994), line 247.

(١١٣) *The Song of Roland*, translated by Dorothy L. Sayers (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1957), line 2196.

(١١٤) المصدر نفسه، السطران ٢٢٤٠ و٢٣٦١.

(١١٥) المصدر نفسه، السطران ١٨٨١ ـ ١٨٨٢

(١١٦) Keen, *Chivalry*, pp. 60-63.

قدّاساتهم في قلاع الإقطاعيين بدلاً من الأديرة والكنائس، ولم يكن إكليروسهم أساقفة أو رؤساء أديرة، بل كانوا نساكاً، وفي الغالب كانوا فرساناً سابقين. كان غالاهاد (Galahad)(*)، بالنسبة إليهم ممثل المسيح، وكان ولاء الفرسان لسلطانه الأرضي واجباً مقدّساً لا يمكن لأيّ التزام آخر أن يبدّله:

«يجب أنّ يكون قلب الفارس قاسياً على أعداء سيّده ولا شيء في العالم يمكنه أن يلينه، إن تسلل الخوف إلى قلب الفارس لم يعد جزءاً من مجتمع الفرسان، فالفارس الحقيقي من يموت في ساحة المعركة قبل أن يفشل في نصرة سيّده»(١١٧)

قتْل أعداء الملك، حتى لو كانوا مسيحيين، هو عمل مقدّس، كما هو قتْل المسلمين، أعداء المسيح.

وجدت المؤسسات الكنسية أنّ من المستحيل عليها أن تتحكم في الفرسان الخارجين عنها، فعلى الرغم من أنّ الفرسان رفضوا الامتثال لطلبات الكنيسة، فإنّهم كانوا في موقع منيع لا يمكن مهاجمته من قبلها(١١٨) كتب أحد رجال الإكليروس في بدايات القرن الثالث عشر: «على الجميع أن يحترمهم لدفاعهم عن الكنيسة المقدّسة، وإقامتهم للعدالة ضدّ أولئك الذين يُسيئون لنا كؤوس القداسات كانت لتسرق من على طاولات الرب دون أن يتمكن أحد من فعل شيء. ولم يكن الخير ليبقى لو لم يكن الأشرار يخافون من الفرسان»(١١٩) لِمَ يطيعُ الفرسان الكنيسة؟ فانتصاراتهم كانت تؤكّد أن لهم علاقة خاصة مع ربّ الجنود (Lord of

---

(*) أنبل فرسان المائدة المستديرة في قصة الملك آرثر وأكثرهم إخلاصاً، وقد أصبح رمزاً للنبالة والطهر (المترجم).

(١١٧) *The Quest of the Holy Grail*, translated and edited by Pauline M. Matarasso (Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1969), pp. 119-120.

(١١٨) Franco Cardini, "The Warrior and Knight," in: Jacques LeGoff, ed., *The Medieval World: The History of European Society*, translated by Lydia G. Cochrane (London: Collins and Brown, 1987), p. 95.

(١١٩) Raoul de Hodence, *"Le Roman des Eles", and the Anonymous: "Ordene de Chevalerie"' translations by Keith Busby (Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983), p. 175.*

Hosts)[١٢٠]، لا شك في أنّ ما تحتاج إليه المعارك من قوة جسدية ومن مهارة ومثابرة وشجاعة، جعلت منها «العمل الأكثر نبالة» وجعلت من الفرسان الطبقة العليا في المجتمع. الشهامة، كما يقول أحد الفرسان، «صعبة وقاسية ومكلفة، ولا يمكن الجبناء أن يحاولوا الوصول إليها»[١٢١] اعتبر الفرسان أن القتال ممارسة زهدية أكثر من ممارسات الرهبان في القيام والصيام، كان الفرسان يعرفون المعاناة جيداً: يحملون صلبانهم كل يوم ويتبعون المسيح إلى ساحة المعركة[١٢٢]

كان هنري من أسرة لانكستر (١٣١٠ ـ ١٣٦١م)، بطل المرحلة الأولى من حرب المئة عام بين إنكلترا وفرنسا، يدعو بأن تجعله الحروب، والآلام، والمشقة والخطر الذي يلاقيه في الحروب، قادراً على أن يعاني من أجل المسيح: «كل ما تشاؤه من الصعوبات والآلام والتعب، لا من أجل أية مكافأة، ولا من أجل التكفير عن خطاياي، بل لأجل محبّتي الخالصة لك، كما تحمّلت أنت أيها السيد المسيح لأجل محبتي»[١٢٣] أما جوفروا دو شارني (Geoffroi de Charny)، الذي كان يقاتل على الجهة الأخرى، فالصراع الجسدي في المعارك هو ما يمنحه معنى لحياته. إنّ الشجاعة هي أعظم أفعال الإنسان لأنها تتطلّب تحمّل الحدّ الأقصى من «الألم، والمشقّة، والخوف، والحزن»، غير أنها تجلب له «السعادة الكبرى» أيضاً[١٢٤] أما بالنسبة إلى الرهبان فقد كان الأمر أسهل؛ فكلّ ما يُطلق عليه المعاناة هو «لا شيء مقارنة» بما يتحمّله الجندي كلّ يوم في حياته، «الذي تحيط به الأخطار الكبرى» والذي يعرف أنه في أية لحظة يمكن أن «يُهزم، أو يُقتل، أو يؤسر،

---

(١٢٠) Richard W. Kaeuper, *Holy Warrior: The Religious Ideology of Chivalry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009), pp. 53-57.

(١٢١) *History of William Marshal*, translated and edited by Anthony T. Holden, S. Gregory, and David Crouch, 2 vols. (London: Anglo-Norman text society from Birkbeck College, 2002-2006), lines 16,853-16,863.

(١٢٢) Kaeuper, Ibid., pp. 38-49.

(١٢٣) Henry of Lancaster, "Book of Holy Remedies," in: Emile J. Arnould, ed., *Le Livre de Seyntz Medicines: The Unpublished Devotional Treatises of Henry of Lancaster*, Anglo-Norman Texts; 2. (Oxford: Blackwell, 1940), p. 4.

(١٢٤) Geoffroi de Charny, *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny: Text, Context, and Translation*, translated by Richard W. Kaeuper and Elspeth Kennedy (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996), p. 194.

أو يجرح»[١٢٥] ليس القتال لأجل الحصول على الشرف والمجد مجدياً، ولكن إن قاتل الفرسان في سبيل الله فإنّ «أرواحهم النبيلة ستصعد إلى الفردوس وتبقى هناك إلى الأبد وسيحملون الشرف إلى الأبد»[١٢٦]

اعتقد الملوك، والذين التزموا هم أيضاً بنظام الشهامة الفروسية، بأنهم مرتبطون بشكل مباشر بالله المستقل عن الكنيسة، وبحلول القرن الثالث عشر شعر بعضهم بالقوة الكافية ليتحدى السيادة البابوية[١٢٧] لقد بدأ هذا الصراع في عام ١٢٩٦م بنزاع حول نظام الضرائب. كان مجمع لاتران الرابع (١٢١٥م) قد «حرر» الإكليروس من الخضوع للسلطة المباشرة للأمراء والحكّام العلمانيين، أما الآن فقد أكّد كلّ من فيليب الرابع في فرنسا وإدوارد الأوّل في إنكلترا حقَّهم بفرض الضرائب على الإكليروس في دولهم. وعلى الرغم من اعتراض البابا بونيفاس الثامن، غير أنّهما قد واصلا طريقيهما، فقام إدوارد بحظر الإكليروس الإنكليز، وقام فيليب بحجب الموارد الأساسة عن الكنيسة البابوية. في عام ١٣٠١م، قام الملك فيليب بهجوم آخر على الكنيسة البابوية عندما قام بمحاكمة أحد الأساقفة الفرنسيين بتهمة الخيانة والهرطقة. عندما قام البابا بونيفاس بإصدار مرسوم «أونام سانكتام» (Unam Sanctam)، والذي أكّد فيه أنّ جميع السلطات الزمنية [العلمانية] خاضعة للباباوية، قام فيليب ببساطة بإرسال وليام دي نوغاريت (Guillaume de Nogaret) مع وفد من المرتزقة لإحضار بونيفاس إلى باريس لمحاكمته بتهمة اغتصاب السلطة الملكية. قام نوغاريت باعتقال البابا في مدينة أناغني (Anagni) وأبقاه في الحبس لعدّة أيام قبل أن يتمكن من الهرب، لقد أثبتت هذه الصدمة الكثير لبونيفاس الذي مات بعد فترة قصيرة من هذه الحادثة.

في ذلك الوقت، لم يكن أي ملك قادراً على الحفاظ على ملكه من دون دعم البابا، ولكن حادثة أناغني أقنعت البابا كليمنت الخامس (الذي تقلّد المنصب ما بين ١٣٠٥ ـ ١٣١٤م) خلفاً لبونيفاس، بأن يحوّل سلوك

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص١٧٤ و١٧٦ ـ ١٧٧.

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 233-239.

البابوية إلى سلوك أكثر استيعاباً ونعومة، وقد كان كليمنت هو أوّل بابا في سلسلة الباباوات الفرنسيين الذي أقاموا في أفينيون (Avignon). أعاد كليمنت الاعتراف بشرعية الملك فيليب عبر إبطال المراسيم التي أصدرها بونيفاس ضدّه، ومن جانبه، قام فيليب بحلّ تنظيم فرسان الهيكل ومصادرة ثرواتهم الكبيرة، فقد كانوا تابعين للبابا ولا يدينون بأية طاعة للملك، بل كانوا خصوماً للسيادة الملكية؛ وهم يمثّلون فترة الحروب الصليبية عندما كانت السيادة للبابا، وينبغي إذاً أن يرحلوا خلال تلك الفترة، كان الرهبان يُعذّبون حتى يعترفوا بارتكابهم إتيان الذكور وأكل لحوم البشر وعبادة الشيطان؛ ورفض كثيرٌ منهم الاعتراف بهذه التهم تحت أيّ ظرف[١٢٨] كانت قسوة فيليب إشارة إلى أن الحكم الملكي لن يكون أكثر سلاماً من حكم البابا

من الخطأ القول، كما يزعم بعض الباحثين، بأنّ فيليب قد أقام أوّل مملكة علمانية حديثة؛ فهذه الدول لم تكن دولاً ذات سيادة مستقلة بعد[١٢٩] قام فيليب بإعادة تقديس (Re-sacralising) مُلكه؛ فهؤلاء الملوك الطموحون كانوا يعرفون بأن الملك كان في السابق هو الممثل الرئيس للإله في أوروبا، وكانوا يحاججون بأنّ البابا قد اغتصب هذا الامتياز منهم[١٣٠] كان فيليب حاكماً ثيوقراطياً، وكان رعاياه يُسمّونه عليه «شبه إله» (Semi-Divine) ويسمونه بـ«الملك والقسيس». كانت أرضه «مقدّسة» وكان الفرنسيون هم شعب الله المختار الجديد[١٣١] حصل في إنكلترا أيضاً انزياح للقداسة

---

(١٢٨) Malcolm Barber, *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994), pp. 280-313, and Norman Cohn, *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom* (London: Pimlico; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975), pp. 79-101.

(١٢٩) Brian Tierney, *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Medieval Academy Reprints for Teaching; 21 (Toronto: University of Toronto Press, 1988), p. 172; J. H. Shennon, *The Origins of the Modern European State, 1450-1725* (London: Hutchinson, 1974); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978), vol. 1: *The Renaissance*, p. xxiii, and A. London Fell, *Medieval and Renaissance Origins: Historiographical Debates and Demonstrations* (New York: Praeger, 1991), p. 120.

(١٣٠) Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 244-246.

(١٣١) J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1971), pp. 107-111 and 120.

من «الحروب الصليبية إلى الأمة وحروبها الوطنية»[١٣٢] إذ أعلن قاضي القضاة في إنكلترا في افتتاح البرلمان (١٣٧٦ ـ ١٣٧٧م) أنّ إنكلترا هي إسرائيل الجديدة؛ وأنّ انتصاراتها العسكرية تثبت أنها مُختارة من قِبل الله[١٣٣] وتحت هذا الحكم الملكي المقدّس، أصبح الدفاع عن المملكة عملاً مقدّساً[١٣٤]، وأصبح الجنود الذي يُقتلون دفاعاً عن أراضي المملكة مُبجّلين باعتبارهم شهداء[١٣٥] بقي السكان الأوروبيون يحلمون بحملة صليبية تحرر القدس، ولكن في تطوّر مهم بدأت الحروب المقدّسة تنصهر في وطنية الحروب القومية.

(١٣٢) Christopher Tyerman, *England and the Crusades, 1095-1588* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), pp. 324-345, and William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011).

(١٣٣) John Barnie, *War in Medieval English Society: Social Values in the Hundred Years, 1337-1399* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974), pp. 102-103.

(١٣٤) Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*, pp. 248-251, and Thomas J. Renna, "Kingship in the Disputatio inter clericum et militem," *Speculum*, vol. 48, no. 4 (October 1973).

(١٣٥) Ernst K. Kantorowicz, "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought," *American Historical Review*, vol. 56, no. 3 (1951), pp. 244 and 256.



القسم الثالث

الحداثة

الفصل التاسع

ظهور «الدين»

في الثاني من كانون الثاني/يناير من عام ١٤٩٢م، احتفل فرناندو ملك أراغون وإيزابيلا ملكة قشتالة الكاثوليكيان بانتصارهما على غرناطة، مملكة المسلمين في جنوب إسبانيا. اجتمعت الحشود لترى أعلامهما المرفوعة فوق أسوار غرناطة، ودقّت الأجراس في أوروبا فرحاً بهذا الانتصار، ولكن على الرغم من هذا الانتصار، فقد استمر شعور الأوروبيين بالخطر الإسلامي؛ إذ تمكن العثمانيون الأتراك في عام ١٤٥٣م من القضاء على الإمبراطورية البيزنطية التي كانت تحمي الأوروبيين من غزو المسلمين طيلة القرون الماضية. وفي عام ١٤٨٠م، أي بعد عام واحد من توحّد المملكتين، قام العثمانيون بهجوم بحري واسع في البحر الأبيض المتوسّط، كما قام أبو الحسن علي ملك غرناطة، بهجوم مباغت على مدينة الزهراء التابعة لقشتالة. كانت إسبانيا تقف على خطّ المواجهة الأوّل مع العالم الإسلامي واعتقد كثيرون أن فرناندو هو الإمبراطور الأسطوري المنتظر الذي سيوحّد العالم المسيحي، وأنه سيتمكن من هزيمة العثمانيين ليفتتح عصر الروح القدس الذي ستعمّ فيه المسيحية العالم[1] كانت أوروبا الغربية على وشك تحقيق سيطرة عالمية بالطبع، ولكنها في العام ١٤٩٢م كانت ما تزال متخلّفة كثيراً عن العالم الإسلامي.

كانت الإمبراطورية العثمانية هي الدولة الأقوى في العالم في ذلك الوقت، فقد كانت تحكم الأناضول والشرق الأوسط وشمال أفريقيا والجزيرة العربية، ولكن الصفويين في إيران والمغول في الهند، كانوا قد أسسوا أيضاً

---

(١) Felipe Fernndez-Armesto, *1492: The Year the Four Corners of the Earth Collided* (New York: HarperCollins, 2009), pp. 9-11 and 52.

ملكيات مطلقة، تمكنوا من خلالها من إدارة كافّة جوانب الحياة العامة بنظام بيروقراطي دقيق. كانت جميع هذه الدول تستند إلى أيديولوجيات إسلامية قوية تتخلل جوانب حكمهم كافة: كان العثمانيون متمسكين بالمذهب السني، والصفويون بالمذهب الشيعي، بينما مال المغول إلى الفلسفة والتصوف. كانت هذه الدول أكثر فعالية وقوّة بكثير من جميع الممالك الأوروبية في ذلك الوقت، وقد مثّلت هذه الدول قمة ازدهار الدول الزراعية[٢]، والتعبير العظيم الأخير عن «الروح المحافظة» التي كانت هي السمة العامة للمجتمعات ماقبل الحديثة[٣] كما رأينا سابقاً، فقد تخطت، أخيراً، جميع المجتمعات الزراعية قدرة مواردها المحدودة، التي جعلتها تحدّ الإبداع مجتمعات تكبح الإبداع. وحدها المجتمعات الصناعية تماماً من يمكنها أن تُطوّر باستمرار البنية التحتية التي يحتاج إليها التقدّم اللامحدود. لم يكن بإمكان التعليم في المجتمعات ماقبل الحديثة أن يشجّع على الإبداع، لأنه لا يمتلك الموارد اللازمة لدعم الأفكار الجديدة وتطبيقها إن تمّ تحفيز البشر على التفكير الإبداعي، من دون أن يتمكن المجتمع من تطبيق هذه الأفكار، فإنّ الإحباط يمكن أن يؤدّي إلى الاضطراب الاجتماعي. كان الاستقرار والحفاظ على النظام في المجتمعات المحافظة، أكثر أهمّية بكثير من حرية التعبير.

لم يكن هدف الحكومات في جميع الإمبراطوريات التقليدية، هو تقديم الخدمات للسكان بل فرض الضرائب عليهم. ولم تكن هذه الحكومات تسعى للتدخّل في العادات الاجتماعية أو الاعتقادات الدينية لرعاياها، لقد نشأت الحكومات لتستولي على كلّ ما تستطيع الاستيلاء عليه من الفلاحين، ومنع باقي الأرستقراطيين من الحصول على فائض الإنتاج، ولذا فقد كانت الحروب ـ للسيطرة، أو للدفاع، أو لتوسيع القاعدة الضريبية ـ أمراً أساسياً لهذه الدول. في الواقع، لم يعش العثمانيون سوى ثماني سنوات خالية من الحروب ما بين عامي ١٤٥٠ و١٧٠٠م[٤]، كانت رسالة

---

(٢) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern,* pp. 14-15.

(٣) Ibid., vol. 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods,* pp. 334-360.

(٤) John H. Kautsky, *The Politics of the Aristocratic Empires,* 2nd ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers, 1997), p. 146.

الدولة العثمانية تمثّل باختصار اعتماد الدولة الزراعية على العنف المنظّم:

«العالم، قبل كلّ شيء، بستان أخضر يحيط بالدولة؛ والأمير الذي يرأس الدولة، أشبه ما يكون براعٍ للأغنام التي عليه أن يرعاها في هذا البستان، يدعمه جيش من المحاربين الذين يحتاجون إلى المال، وتمثّل الرعية المصدر الأساس للمال»[٥]

ولكن أوروبا كانت في القرون الماضية قد ابتكرت اقتصاداً تجارياً سينتج دولة من نمطٍ مختلف. يُقال عادة إنّ العالم الحديث قد بدأ في عام ١٤٩٢م؛ ولكن الحقيقة، أن الأمر قد استغرق من الأوروبيين قرابة أربعة قرون حتى تمكنوا من إنشاء الدولة الحديثة، لن يكون الاقتصاد معتمِداً على فائض الإنتاج الزراعي، وستتدخّل الدولة أكثر فأكثر في الحياة الخاصّة لرعاياها، وستعتمد على الابتكار الدائم، وستفصل الدين عن السياسة.

قُدّم كريستوفر كولومبوس، المحسوب على الملك، في احتفال كبير في غرناطة؛ ثم بعد ذلك بعام أبحر كولومبوس من ميناء بالوس (Palos) في إسبانيا بحثاً عن طريق تجاري جديد للهند، ولكنه بدلاً من ذلك اكتشف الأمريكتين. وبدعم هذه الرحلة، كان فرناندو وإيزابيلا قد سارا خطوة، من دون قصد منهما، نحو السيطرة الأوروبية على العالم[٦] ستكون الحداثة الأوروبية بالنسبة إلى البعض سبباً في التمكين والتحرير؛ ولكنها ستكون بالنسبة إلى الآخرين مشروعاً للإكراه والعدوان والتدمير. تخيّل الإسبان والبرتغاليون، الذين كانوا روّاد الاكتشافات للعالم الجديد، أنّ هذا العالم ينتظر قدومهم لنهب ثرواته واستغلاله لمصلحتهم الخاصة. وهكذا قام البابا إسكندر السادس (Alexander)، كما لو أنه ملك العالم الذي لا يُنازع، بتقسيم العالم من القطب إلى القطب بين الإسبان والبرتغاليين، وأعطى لفرناندو وإيزابيلا تفويضاً بشنّ «الحرب العادلة» ضدّ السكان المحليين الذي يُقاومون المستعمرين الأوروبيين[٧]

(٥) Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Verso World History Series (London: Verso, 1974), p. 505.

(٦) Fernandez-Armesto, *1492: The Year the Four Corners of the Earth Collided*, pp. 2-4.

(٧) Timothy H. Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail* (Oxford: Oxford University Press, 2010), p. 117, and Peter Jay, *Road to Riches, or the Wealth of Man* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2000), p. 147.

ولكن لم تكن لدى إسكندر سلطة البابا إينوسنت الثالث ذاتها؛ فقد كانت السلطة البابوية قد تراجعت خلال القرن الرابع عشر وأصبحت القوّة في يد الملوك. فقد أقام سبعة باباوات متعاقبين في أفينيون تحت سيطرة الملوك الفرنسيين. في عام ١٣٨٧م، حصل خلاف حول اختيار البابا وانقسمت الكنيسة بين الداعمين لـ أوربان السادس في روما والداعمين لـ كليمنت السابع في أفينيون، واتخذ الملوك الأوروبيون موقفاً داعماً لأحد الطرفين بحسب المنافسات الدائرة بينهم. ولكن الانقسام حُسم أخيراً عبر اختيار مارتن الخامس في مجمع كونستانس (Constance) في عام ١٤١٧م، غير أنّ الباباوات الذين تمكنوا من العودة بسلام إلى روما لم يتمكنوا أبداً من استعادة مكانتهم السابقة. كان هناك الكثير من الأخبار والإشاعات عن الفساد الأخلاقي، وفي عام ١٤٩٢م، أصبح رودريك بورخا (Rodrigo Borgia)، الأب لكلّ من تشيزري (Cesare) ولوكريسيا (Lucrezia) وبورخا (Borgia) ولابنيْن غير شرعييْن آخرين، يُلقّب بالبابا إسكندر السادس. كان هدفه الرئيس بوصفه بابا هو تحطيم قوّة الأمراء الإيطاليين والاستيلاء على ثرواتهم لمصلحة عائلته، ولم يكن تفويضه لفرناندو وإيزابيلا ينطوي على أية قيمة روحية على الأرجح.

جال المستعمرون الأوائل في العالم الجديد بعنفهم الهائج كما لو أنهم في حملة واسعة للنهب، بجشع ممزوج بالنوايا الصالحة. أقام المستعمرون البرتغاليون مزارع للسكر في جزر الرأس الأخضر، وجلبوا نحو ثلاثة إلى خمسة ملايين من العبيد الأفارقة للعمل في هذه المزارع[8] لم تكن المستعمرات الأمريكية الأخرى متورّطة لهذا الدرجة في العبودية. وعندما تمكنت سفن البرتغاليين أخيراً من الالتفاف حول رأس الرجاء الصالح والتقدّم داخل المحيط الهندي، قامت مدافعهم البرونزية بتدمير جميع السفن الشراعية المنافسة لها. بحلول عام ١٥٢٤م كان البرتغاليون قد سيطروا على أهم المعابر البحرية في شرق أفريقيا، وغرب الهند، والخليج العربي، ومضيق ملقة، وبحلول عام ١٥٦٠م، أصبح للبرتغاليين سلسلة من المستعمرات، العابرة للمحيطات، والتي تتمركز في غوا الهندية (Goa)[9] إننا أمام نموذج

(٨) Jay, Ibid., p. 151.

(٩) المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

لإمبراطورية تجارية خالصة: لم يحاول البرتغاليون السيطرة على أراضٍ داخلية. في تلك الأثناء، كان الإسبان يهاجمون الأمريكتين، يقتلون السكان الأصليين ويستولون على الأراضي والغنائم والعبيد. كانوا يدّعون غالباً بأنهم يقاتلون باسم المسيحية، ولكن هرناندو كورتيس (Hernán Cortés) كان صريحاً، بصورة وحشية، في التعبير عن دوافعه: هو ببساطة يريد أن «يزداد ثراء، وألا يكدح كالفلاحين»[١٠]؛ ففي إمبراطورية الآزتك (Aztec) التي كان يحكمها مونتيزوما (Montezuma)، في المكسيك الوسطى، دعا كورتيس الزعماء المحليين من جميع المدن إلى الساحة المركزية، وعندما وصلوا مع خدمهم، قام جيشه الإسباني الصغير بإطلاق النار عليهم جميعاً، ثم قام بنهب المدينة والانطلاق إلى المدينة التالية[١١] عندما وصل كورتيس إلى عاصمة الآزتك في عام ١٥٢٥م، كان مونتيزوما قد مات، ووقعت إمبراطوريته الممزقة تحت حكم الإسبان، أما الناجون من القتل، فقد ماتوا بسبب الأوبئة التي جلبها الأوروبيون معهم، بسبب غياب المناعة لديهم ضد هذه الأوبئة. بعد عشر سنين، استعمل فرانثيسكو بيثارو (Francisco Pizarro)، التكتيكات العسكرية ذاتها، وجلب مرض الجدري إلى إمبراطورية الإنكا (Inca) في البيرو. جلب الاستعمار للأوروبيين ثروة هائلة، ولكنه جلب الموت غير المسبوق للسكان المحليين؛ تقدّر إحدى التخمينات بأن عدد سكان المكسيك الوسطى قد انخفض من ١٦,٩ مليون إلى مليون واحد ما بين عامي ١٥١٩ و١٥٩٥م، وأن عدد سكان الإنكا قد انخفض إلى النصف ما بين عامي ١٥٧٢ و١٦٢٠م[١٢]

كان كورتيس وبيثارو، البطلان «الفاتحان» (Conquistadores)، رجالاً من طبقة اجتماعية دنيا ذهبا إلى العالم الجديد ليصبحوا نبلاء إسبان (غراندي Grandees)[١٣] لقد حققا فتوحاتهما عبر الوحشية الحربية، وحافظا على هذه

---

(١٠) Henry Kamen, *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763* (New York: Perennial/Harper Collins, 2003), p. 83.

(١١) Howard Zinn, *A People's History of the United States: From 1492 to the Present*, 2nd ed. (London; New York: Harper Collins, 1996), p. 11.

(١٢) Massimo Livi-Bacci, *A Concise History of World Population* (Oxford: Oxford University Press, 1997), pp. 56-59.

(١٣) Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail*, p. 121.

الفتوحات عبر الاضطهاد المنظّم. عندما كان الإسبان يصلون إلى منطقة جديدة، كانوا يقرؤون بياناً رسمياً بالإسبانية، ليُعلموا السكان المحليين، بلغة لا يفهمونها، أنّ البابا قد منح الإسبانَ أرضَهم، وأنّ عليهم أن يستسلموا للكنيسة والملوك الكاثوليك: «سنأخذكم ونأخذ زوجاتكم وأبناءكم، ونجعلكم عبيداً، وسنستولي على بضائعكم وسنلحق بكم كلّ ما نستطيعه من الأذى»[١٤] لم يكن الإسبان بحاجة إلى استيراد العبيد الأفارقة، فقد قاموا باستعباد السكان المحليين للعمل في المناجم لزيادة ثرواتهم. في نهاية القرن السادس عشر، كان الإسبان يشحنون بالمعدّل سنوياً في البحر ٣٠٠ مليون غرام من الفضة و١,٩ مليون غرام من الذهب. بهذه الموارد الهائلة، أقام الإسبان أوّل إمبراطورية عالمية، تمتدّ من الأمريكتين إلى الفلبين وتسيطر على أجزاء واسعة من أوروبا[١٥].

لم يشعر الإسبان بأدنى قدر من تأنيب الضمير لطريقة تعاملهم مع السكان المحليين، فقد اعتبروا أنّ هؤلاء «المتوحشين» بالكاد بشر، وكانوا فزعين من اكتشاف أنّ الآزتك يقدّمون قرابين بشرية ويأكلون لحوم البشر[١٦] في أوروبا، كان الدومينيكان أكثر تمسّكاً بالمبادئ المسيحية، ورفعوا أصواتهم دفاعاً عن السكان المستعمَرين، لم تكن للكنيسة أية سلطة على الملوك «الأمريكيين»، حاجج دوراندوس (Durandus) من سان بونسيانا (San Poinciana)، بأنّ السكان المحليين يجب ألا يُهاجموا إلا إن كانوا يشكّلون خطراً حقيقياً على الأوروبيين. وحاجج الكاردينال توماس كاجيتان (Thomas Cajetan)، بأنّ على البابا أن يرسل المبشّرين المسيحيين إلى هذه الأراضي الجديدة، ولكن «ليس بهدف الاستيلاء على أراضيهم وإجبارهم على الخضوع للملوك»[١٧] أكد فرانشيسكو دي فيتوريا (Francisco de Vitoria) على أن «الفاتحين» لا يحقّ لهم أن «يطردوا الأعداء من أرضهم وأن

---

(١٤) المصدر نفسه، ص١١٧.

(١٥) Jay, *Road to Riches, or the Wealth of Man,* p. 150.

(١٦) Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation-State: The Rise of the West and the Coming of Genocide* (London; New York: I. B. Tauris, 2005), pp. 15-29.

(١٧) Cajetπn, *On Aquinas',* Secunda Scundae, q. 66, art. 8, in: Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 70.

يجرّدوهم من أملاكهم»[١٨]

وفي المقابل، كان مفكرو عصر النهضة الإنسانيون (Humanists) منحازين إلى المشروع الاستعماري. في **يوتوبيا** توماس مور (١٥١٦م)، التي تحكي عن مجتمع مثالي متخيّل في جزيرة معزولة، يذهب اليوتوبيون إلى الحرب فقط «لصدّ هجمات الجيوش عن أراضي أصدقائهم، أو لتحرير البشر المقهورين من الظلم والعبودية باسم الإنسانية»[١٩] إلى هنا تبدو الصورة مشرقة، ولكنْ كانت هناك حدود لهذه السياسة الخيّرة: فحين يزداد عدد السكان ويصبح أكبر من قدرة الجزيرة على الاحتمال، يشعر اليوتوبيون بأنّهم مخوّلون بإرسال السكّان لبناء مستعمرة على اليابسة «حيثما وُجدت أرضٌ غير مزروعة أو مُستفادٍ منها من قبل السكان المحليين». يزرع اليوتوبيون هذه التربة المتروكة، التي «كانت تبدو مجدبة ومقفرة بالنسبة إلى السكان المحليين»، ويجعلون هذه الأرض تنتج الخير الوفير[٢٠] ويمكن للسكان المحليين الودودين أن يندمجوا في المستعمرة، إلا أن اليوتوبيين لم يشعروا بأي درجة من تأنيب الضمير عند قتال من يقاومهم: «لقد رأى اليوتوبيون أنّه من المبرر تماماً قتال أولئك البشر الذين يتركون أرضهم عاطلة ومهملة ثم يمنعون الآخرين من الاستفادة منها وامتلاكها، فوفق قانون الطبيعة، يجب على الآخرين أن يستفيدوا من هذه الأرض»[٢١]

كانت هناك بذور للقسوة والعنف في فكر الحداثة المبكّر[٢٢] كان من أُطلق عليهم «الإنسانيون» رواداً للقول بفكرة الحقوق الطبيعية لمواجهة القسوة

---

(١٨) Francisco de Vitoria, *Political Writings*, ed. Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), pp. 225-226.

(١٩) Thomas More, *Utopia*, Latin Text and English Translation edited by George M. Logan and Robert M. Adams (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989), pp. 89-90.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: توماس مور، **يوتوبيا**، ترجمة أنجيل بطرس سمعان، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧)].

(٢٠) المصدر نفسه، ص٥٨.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, p. 15.

ذكر ماكس فيبر الفكرة نفسها في عام ١٩٠٦. قارن بـ:

From Max Weber: Essays in Sociology, translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills (London: Oxford University Press 1948), pp. 71-72.

والتعصّب الذي عاصروه لدى الدين التقليدي. منذ البداية، كانت فلسفة حقوق الإنسان، والتي ما تزال إلى اليوم مركزية في الخطاب السياسي الحديث، لا تنطبق على جميع البشر. فقد كانت أوروبا تعاني المجاعات ولم يعد بإمكانها أن تستوعب التزايد السكاني، ولذا فقد كان الإنسانيون مثل توماس مور مغتاظين من فكرة وجود أراضٍ صالحة للزراعة غير مستغلّة. لقد نظروا إلى الماضي ممثلاً بكتابات تاسيتس (Tacitus)، المدافع عن الاستعمار الروماني، الذي كان مقتنعاً أنّ من حقّ من غادروا أرضهم أن يجدوا أرضاً ليعيشوا فيها، فطالما أن «الأرض التي لا يملكها أحد، هي ملك للجميع». يُعلّق ألبريكو جنتيلي (Alberico Gentili) (١٥٥٢ ـ ١٦٠٨م)، أستاذ القانون المدني في أوكسفورد، مستنتجاً بأنّ «الله لم يخلق الأرض لتبقى فارغة»، ولذا فإن «الاستيلاء على الأراضي الفارغة» يجب أن «يُعتبر قانون الطبيعة»:

«على الرغم من أنّ هذه الأراضي تابعة لحاكم المقاطعة فإنها بحكم قانون الطبيعة، الذي يكره الفراغ، ستصبح بيد أولئك الذين يأخذونها، حتى لو احتفظ الحاكم بالسلطة عليها»[(٢٣)]

استشهد جنتيلي أيضاً برأي أرسطو الذي يرى أنّ بعض البشر هم عبيد بطبيعتهم، وأنّ شنّ الحرب على البشر البدائيين «الذين، على الرغم من أنّهم مُهيّؤون من قبل الطبيعة لأن يكونوا محكومين، فإنهم لن يستسلموا»، هو أمر ضروري مثل ضرورة صيد الحيوانات البريّة[(٢٤)] حاجج جنتيلي بأنّ هذا التصنيف ينطبق بوضوح على سكان أمريكا الوسطى بسبب أفعالهم الشنيعة وأكلهم للحوم البشر. بينما كان رجال الكنيسة يُدينون باستمرار هذا الإخضاع العنيف للعالم الجديد، كان إنسانيو عصر النهضة، الذين كانوا يبحثون عن بديل للقسوة التي ارتكبها المتديّنون، يؤيّدون هذا العنف الاستعماري.

---

(٢٣) Tuck, Ibid., pp. 47-48.

عبارة تاسيتس، مقتبسة من:

Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace in Three Books,* translated into English with notes by F. Barbeyrau (London: Winnys and Others, 1738), 2.2.17.

(٢٤) Aristotle, *Politics,* 1256.b.22, in: Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle* (New York: Random House, 1941).

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: أرسطوطاليس، **في السياسية**، ترجمة أوغسطينس برباره البولسي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢)].

لقد باشر الإسبان سياسة عنيفة وعنصرية تُلخّص ما بات يُنظر إليه على أنه عنف متعصّب كامن في طبيعة الدين. في عام ١٤٨٠م، كان الخطر العثماني في أوجه، وأقام فرناندو وإيزابيلا محاكم التفتيش في إسبانيا، ومن اللافت أنّ الملوك الكاثوليك، الذين كانوا ما يزالون مطيعين للأوامر البابوية، أصرّوا على أن تبقى محاكم التفتيش منفصلة عن المحاكم البابوية ضدّ البدع الهرطوقية. ربما كان فرناندو يأمل بذلك التخفيف من قسوة محاكم التفتيش، ومن المؤكّد أنه لم يأمل أن تدوم هذه المحاكم طويلاً[٢٥] لم تستهدف محاكم التفتيش الإسبانية الهراطقة المسيحيين بل ركّزت على اليهود الذين أعلنوا تحوّلهم إلى المسيحية. في الأندلس المسلمة، لم يتعرّض اليهود أبداً للاضطهاد الذي كان قد أصبح اعتيادياً في باقي أنحاء أوروبا[٢٦] فعندما قامت جيوش الاسترداد الصليبية بالتقدّم في شبه الجزيرة الإيبيرية في نهاية القرن الرابع عشر، قاموا بجرّ اليهود في مملكتي أراغون وقشتالة إلى جرن المعمودية؛ أراد بعض اليهود النجاة بأنفسهم بإعلان تحوّلهم طوعاً إلى المسيحية. أصبح بعض هؤلاء المتحوّلين ناجحين جداً في المجتمع المسيحي إلى درجة تسببت باستياء الكثيرين. حصل شغب كثير وتمّت مصادرة الكثير من ممتلكات هؤلاء المتحوّلين إلى المسيحية، وكانت الغيرة والحسد الاقتصادي والاجتماعي سبباً في نشوب العنف بالإضافة إلى العامل الديني[٢٧] لم يكن الملوك شخصياً معادين للسامية، لكنهم أرادوا ببساطة استرضاء شعوب ممالكهم، التي اضطربت بسبب الحروب الأهلية، والتي تواجه الآن الخطر العثماني، ولكن محاكم التفتيش كانت طريقاً سيئاً لتحقيق الاستقرار. كما يحدث عادة حين تكون أمة مهددة من قبل قوة خارجية، يتولّد خوف ارتيابي من أعداء الداخل. في هذه الحالة، اعتُبر المتحوّلون هم «الطابور الخامس» الذي يعمل بسريّة لتقويض أمن المملكة. أصبحت محاكم التفتيش هي المثال الواضح على التعصّب الديني ولكن عنفها نشأ لاعتبارات سياسية أكثر منها لاهوتية.

---

(٢٥) Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: An Historical Revision* (London; New Haven, CT: Yale University Press 1997), pp. 45, 68, 137.

(٢٦) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), pp. 225-229.

(٢٧) Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem: Magnes Press, 1981), pp. 3-6.

كان مثل هذا التدخّل في شؤون الرعايا الدينية جديداً تماماً في إسبانيا، حيث لم يكن التماثل الديني بين السكان أمراً ممكناً في السابق. بعد قرون من التعايش بين المسيحيين والمسلمين واليهود، واجه الملوك في هذه الخطوة معارضةً شديدة[(٢٨)] لم تكن هناك رغبة شعبية لاستهداف اليهود المتدينين، ولكن على الرغم من ذلك، كان هناك قلق متنامٍ ممن أصبح يُطلق عليهم «اليهود السريون»، أو «المسيحيون الجدد». عندما كان يصل محقّقو محاكم التفتيش إلى إحدى المقاطعات، كانوا يَعِدون «الكفرة» بالعفو عنهم في حال اعترفوا طوعاً، وكانوا يطلبون من «المسيحيين القدامى» الإبلاغ عن جيرانهم الذين يرفضون أكل الخنزير أو العمل في السبت، وكان التركيز يتمّ دوماً على الممارسات والعادات الاجتماعية وليس على «الاعتقادات». شعر كثيرون من المتحوّلين الذين أصبحوا كاثوليك مخلصين بأن من الحكمة أن يغتنموا فرصة العفو طالما أنّ هذا سينجيهم، وقد أقنعت الأعداد الكبيرة من «المعترفين» كلّاً من المحققين والجماهير بأنّ «اليهود السريين» موجودون فعلاً[(٢٩)] لن تكون مطاردة المنشقّين بهذه الطريقة، وفي أوقات الأزمات، أمراً نادر الحدوث في الدول الحديثة، العلمانية والدينية منها على حد السواء.

بعد انتصار عام ١٤٩٢م، تولّى الملوك إدارة مجتمع يهودي كبير في غرناطة، انطلقت الحماسة الوطنية بسبب الانتصار المسيحي وأدّت إلى حالة هستيرية من الخوف من المؤامرات[(٣٠)] حرّض البعض ـ متذكّرين القصص القديمة التي كانت تُروى عن أن اليهود ساعدوا الجيوش المسلمة عندما دخلت إلى الأندلس قبل ثمانية قرون ـ الملوك على طرد جميع المعتنقين لليهودية خارج إسبانيا. وبعد تردد، وقّع الملوك مرسوم الإبعاد لليهود في ٣١ آذار/مارس من عام ١٤٩٢م، وقد أعطى المرسوم اليهودَ الخيارَ بين الترحيل أو التعميد. اختارت الأغلبية التعميد، وأصبحوا يواجهون المضايقات من محاكم التفتيش لاحقاً، إلا أن ٨٠٠٠ من اليهود عبروا الحدود إلى البرتغال

---

(٢٨) Norman Roth, *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1995), pp. 283-284.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٩.

(٣٠) Fernndez-Armesto, *1492: The Year the Four Corners of the Earth Collided,* pp. 94-96.

ولجأ ٥٠ ألفاً إلى الإمبراطورية العثمانية[٣١] تحت ضغط البابا، توجّه تركيز فرناندو وإيزابيلا إلى المسلمين. وفي عام ١٤٩٩م كانت غرناطة منقسمة بين أحياء للمسلمين وأحياء للمسيحيين، فطُلب من المسلمين أيضاً أن يتحوّلوا إلى المسيحية، وبحلول عام ١٥٠١م صارت غرناطة رسمياً مملكة للـ «مسيحيين الجدد»، ولكنّ المسلمين المتحوّلين «الموريسكيون» (Moriscos) لم يتلقوا أية توجيهات أو إرشادات بشأن دينهم الجديد، وكان الجميع يعرف أنّهم استمروا في العيش والصلاة والصوم وفقاً لأحكام الإسلام. في الواقع، فإنّ مفتي وهران في شمال أفريقيا كان قد أصدر فتوى تجيز للمسلمين في إسبانيا بأن يتظاهروا بالتصرف مثل المسيحيين، وكان معظم الإسبان يغضّون الطرف عن المسلمين المتدينين، وقد تمّت المحافظة على درجة من التعايش عملياً.

كانت السنوات العشرون الأولى من محاكم التفتيش الإسبانية، بلا شك، هي الأعنف في تاريخها الطويل، وليس ثمة وثائق يمكننا الاعتماد عليها لمعرفة عدد الذين قُتلوا آنذاك؛ يعتقد بعض المؤرّخين بأنّ نحو ١٣ ألفاً قد أُحرقوا خلال هذه المرحلة المبكّرة[٣٢] ولكن التقديرات المتأخّرة تُشير إلى أنّ معظم من أحصوا في القتلى لم يُقدّموا إلى المحكمة، ففي معظم الحالات كان المتحوّلون يهربون من عقوبة الموت وكان يتمّ الحكم عليهم بالإعدام غيابياً ويتمّ إحراقهم رمزياً في تماثيل، وتشير التقديرات إلى أنّ من تمّ إعدامهم ما بين عامي ١٤٨٠ و١٥٣٠ كانوا قرابة ١٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ شخص فقط[٣٣] على الرغم من ذلك، فقد كان هذا تحوّلاً مأساوياً وصادماً بعد قرون من التعايش السلمي. كان لهذه التجربة نتائج مدمّرة ومأساوية على المتحوّلين، وأدّت إلى نتائج عكسية. فالكثير من المتحوّلين الذين كانوا قد أصبحوا كاثوليك مخلصين شعروا بالاستياء

---

(٣١) Johnson, *A History of the Jews*, p. 229, and Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989), vol. 1: *The Marrano of Reason*, pp. 17-18.

(٣٢) Johnson, Ibid., pp. 225-229.

(٣٣) Kamen, *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*, pp. 57-59, and E. William Monter, *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge Studies in Early Modern History (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), p. 53.

والاشمئزاز من الطريقة التي عوملوا بها عند اعتقالهم وعادوا مرّة أخرى إلى اليهودية وأصبحوا «يهوداً سريين» بالفعل، وهو ما أقيمت محاكم التفتيش أصلاً لمحاربته[٣٤].

لم تكن إسبانيا دولة مركزية حديثة، ولكنها في نهاية القرن الخامس عشر كانت قد أصبحت المملكة الأقوى في العالم. فإضافة إلى مستعمراتها في الأمريكتين، كانت إسبانيا تحكم هولندا، وزوّج ملوكها أبناءهم لورثة العروش في البرتغال، وإنكلترا وسلالة هابسبورغ في النمسا. قام فرناندو، لمواجه طموح خصمه اللدود، حاكم فرنسا، بشن حملة عسكرية في إيطاليا ضدّ فرنسا وفينيسيا وتمكن من السيطرة على نافارا العليا (Upper Navarre) ونابولي. أصبحت إسبانيا بسبب ذلك دولة مخيفة ومثيرة للاستياء، وانتشرت قصص محاكم التفتيش بكثير من المبالغات والتهويل عبر أوروبا، التي كانت تعيش آلام مخاض تحوّل كبير.

بحلول القرن السادس عشر، كان هناك نوع جديد من الحضارة ينبثق ببطء في أوروبا، معتمداً على إعادة استثمار رأس المال بشكل مستمر، وهو ما سيحرر القارّة من كثير من القيود التي فرضها النظام الزراعي. بدلاً من التركيز على المحافظة على الإنجازات الماضية، امتلك الأوروبيون الغربيون الثقة الكافية للتطلّع إلى المستقبل، وبينما كانت الثقافات القديمة تطلب من البشر أن يبقوا داخل حدود معيّنة، كان الروّاد أمثال كولومبوس يشجّعونهم على المغامرة خارج حدود العالم الذي يعرفونه. كانت الابتكارات تتوالى في مجالات مختلفة في الوقت نفسه؛ ولم يبدُ أنّ أيّاً من هذه الاختراعات والابتكارات كان عظيماً في وقته، ولكن الأثر الناشئ عن تراكم هذه الابتكارات كان حاسماً[٣٥]؛ فالمختصون في أحد المجالات وجدوا أنّهم يستفيدون من الاكتشافات في المجالات الأخرى. وبحلول عام ١٦٠٠، كانت الابتكارات قد تقدّمت على نطاق واسع وفي مجالات عديدة في وقت واحد، الأمر الذي جعل التقدّم مساراً لا يمكن التراجع عنه، وأصبح على

(٣٤) Kamen, Ibid., p. 69.

(٣٥) Robin Briggs, "Embattled Faiths: Religion and Natural Philosophy," in: Euan Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 197-205.

الدين أن يتكيّف مع هذه التطوّرات أو يصبح منفصلاً عما يجري.

في بداية القرن السابع عشر، وضع الهولنديون حجر الأساس للرأسمالية الغربية(٣٦) في الشركة المساهمة، يجمع الأفراد رؤوس أموالهم المساهمة ويستثمرونها في أصول دائمة تحت إدارة عامة تقدّم الموارد والحماية للمشاريع التجارية الخارجية والاستعمارية بشكل أفضل مما يمكن لأحد أن يقدّمه. قدّم أوّل بنك في أمستردام وسيلة آمنة، وغير مكلفة، وفعالة للوصول إلى الودائع، وللتحويل المالي وخدمات الدفع في البلد الأصلي (أمستردام) وفي السوق العالمي الناشئ. في النهاية، أصبحت سوق الأوراق المالية مركزاً للتجارة بجميع أنواع السلع بين التجّار. كانت هذه المؤسسات، التي لم تكن للكنيسة سلطة عليها، تكتسب ديناميكيتها الخاصة، وبتطوّر اقتصاد السوق، كانت البنى الزراعية القديمة تنهار، وكانت طبقة التجار تكتسب قاعدة سياسية جديدة. أصبحت لدى التجار الناجحين، والحرفيين، وأصحاب المصانع القوة الكافية لممارسة السياسة التي كانت حكراً في السابق على الأرستقراطيين، حتى أنهم أصبحوا يتلاعبون بالنبلاء ويقلبونهم ضد بعضهم البعض. سعت طبقة التجار للتحالف مع الملوك الذين كانوا يحاولون بناء ملكيّات قويّة، ذلك أنّ ملكيّات من هذا النوع ستسهّل التجارة. ومع نشوء الملكيّات المطلقة وظهور الدولة صاحبة السيادة في إنكلترا وفرنسا، أصبحت الطبقات التجارية أو البرجوازية أكثر تأثيراً ونفوذاً، كما جعلت قوى السوق الدولةَ تستقل تدريجياً عن القيود المفروضة عليها من الاقتصاد الزراعي(٣٧) ولكن هل سيكون العنف البنيوي والعسكري للدولة أقلّ مما كان عليه في الدولة الزراعية؟

لم يكن ثمة ملكيّات مركزية قوية في ألمانيا، التي كانت مقسّمة بين إحدى وأربعين ولاية صغيرة، لم يتمكن إمبراطور روما المقدّس من السيطرة عليها. ولكن في عام ١٥٠٦م، ورث تشارلز الخامس، حفيد فرناندو وإيزابيلا وإمبراطور روما المقدسة ماكسيميليان (Maximilian)، أراضي

---

(٣٦) Jay, *Road to Riches, or the Wealth of Man,* pp. 160-163.

(٣٧) Henri Pirenne, *Medieval Cities: Their Origins and the Reuiual of Trade* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946), pp. 168-212, and Bert F. Hoselitz, *Sociological Aspects of Economic Growth* (Glencoe, NY: The Free Press, 1960), pp. 163-172.

هابسبورغ في النمسا، وفي عام ١٥١٦م، أصبح ملك أراغون وقشتالة بعد وفاة فرناندو؛ وفي عام ١٥١٩م تمّ انتخابه كإمبراطور روما المقدّس. وبعد سلسلة من تحالفات الزواج الناجحة، والإدارة الدبلوماسية المحترفة والمعارك، تمكنت عائلة هابسبورغ من السيطرة على مزيد من الأراضي والمقاطعات أكثر مما فعله أيّ من ملوك أوروبا السابقين. كان طموح تشارلز هو إنشاء إمبراطورية تضمّ البلدان الأوروبية على غرار الإمبراطورية العثمانية، ولكنه اكتشف أنه لن يستطيع السيطرة على الأمراء الجرمان الذين كانوا يسعون لتحويل ولاياتهم الصغيرة إلى ملكيّات قوية على غرار فرنسا وإنكلترا علاوة على ذلك، فقد أصبحت مدن وسط ألمانيا وجنوبها أكثرَ المدن التجارية حيوية في شمال أوروبا[٣٨] وقد أدى هذا التحوّل الاقتصادي إلى صراع طبقي، وكالعادة، توجّه السخط والاستياء إلى «المرابين» اليهود وإلى القساوسة الكاثوليك المرتشين، الذين قيل إنهم يستغلّون الفقراء.

في عام ١٥١٧م، قام مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦م)، الراهب الأوغسطيني، بتعليق خمس وتسعين قضية على باب كنيسة القلعة في فيتنبرغ (Wittenberg)، وأطلق بهذا مسار حركة الإصلاح. كان هجوم لوثر على بيع الكنيسة لصكوك الغفران صدى للاستياء العام عند سكان المدن الذين كانوا مرهقين من استغلال الإكليروس للبسطاء بحجج مشبوهة لاستنزاف أموالهم[٣٩] قامت المؤسسات الكنسية بازدراء احتجاج لوثر والاستخفاف به، ولكن رجال الدين الشبّان حملوا أفكاره إلى سكان المدن، الذين بدؤوا بإصلاحات محليّة تمكنت من تحرير جمعياتهم من سيطرة روما قام رجال الدين الأكثر ثقافة بنشر أفكار لوثر في كتبهم التي، بفضل تقنية الطباعة الحديثة، انتشرت بسرعة منقطعة النظير، وغدّت واحدة من أولى الحركات الجماهيرية الحديثة. ومثل الهراطقة في السابق، أوجد لوثر حالة من معاداة الكنيسة (Anti-Church).

كان لوثر وباقي المصلحين العظام ـ هولدريخ زوينكلي (Ulrich Zwingli)

---

(٣٨) Norman Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London: Pimlico, 1984), pp. 107-116.

(٣٩) Euan Cameron, "The Power of the Word: Renaissance and Reformation," in: Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History*, pp. 87-90.

(١٤٨٤ ـ ١٥٣١م) وجون كالفن (John Calvin) (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤م) ـ يخاطبون مجتمعاً يعيش تحوّلاً رئيساً عميقاً وبعيد الأثر؛ إنّ التحديث عملية مخيفة دوماً: فلم يكن الذين عاشوا وسط عملية التحديث قادرين على رؤية الوجهة التي يسير إليها مجتمعهم، ووجدوا هذا التحوّل البطيء والجذري مأساوياً، فهم لم يعودوا يشعرون بأنّ لهم موطناً مستقراً في هذا العالم المتغيّر، بل إن دينهم بدأ يتغيّر هو الآخر، حتى إن لوثر نفسه وقع فريسة لهذا الألم المحزن وكتب ببلاغة عن عدم قدرته على الاستجابة للطقوس والشعائر القديمة، التي صُممت في السابق لتناسب طريقة مختلفة في الحياة[٤٠] وسقط كلّ من زوينكلي وكالفن في الشعور بالعجز قبل أن يعيشا تجربة القناعة العميقة بالقوة المطلقة لله، والتي كانا مقتنعيْن أنها وحدها ما يمكن أن ينقذهما. كان المصلحون، بتركهم الكنيسة الرومانية، يقومون بإعلان مبكّر للاستقلال في الحداثة الغربية، وبسبب موقفهم العدائي تجاه المؤسسات الكاثوليكية، عُرفوا بـ«البروتستانت» (Protestants) (المحتجّون). لقد طالبوا بحريّة قراءة الكتاب المقدّس وتأويله، على الرغم من أنّ ثلاثتهم لم يكونوا متسامحين مع الآراء المخالفة لتعاليمهم. يقف المسيحي الإصلاحي وحده مع الكتاب المقدّس أمام الله: وبهذا كان البروتستانت يمجّدون الفردية النامية في الروح الحديثة.

كان لوثر أيضاً أوّل المسيحيين الأوروبيين المدافعين عن الفصل بين الدولة والكنيسة، على الرغم من أنّ رؤيته «العلمانية» كانت بالكاد رؤية داعية للسلام؛ فقد انسحب الله، بحسب اعتقاده، من العالم المادي الذي لم يعد يمتلك أية أهمية روحية. كان لوثر، مثل جميع المتشددين قبله، يتطلّع إلى روحانية خالصة معتبراً أن الدولة والكنيسة يجب أن يعملا باستقلال عن بعضهما البعض، وأن يحترم كلّ منهما المجال المخصص للآخر[٤١] نرى في كتابات لوثر السياسية ظهور «الدين» كنشاط متمايز، ومنفصل عن العالم الذي كان يخترقه الدين في السابق ويتغلغل فيه. ينتمي المسيحيون الحقيقيون إلى مملكة الله، بسبب إيمانهم الشخصي بقوة الله التي تنقذهم وتجعلهم غير

---

(٤٠) Richard Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death* (Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University, 1999), pp. 73-74, 214-215 and 486-487.

(٤١) Joshua Mitchell, *Not by Reason Alone: History and Identity in Early Modern Political Thought* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993), pp. 23-30.

قادرين على الظلم والكراهية، وهم بالتالي أحرار بشكل جوهري من إكراه الدولة[٤٢] ولكن لوثر كان يعرف بأنّ هؤلاء «المسيحيين الحقيقيين» قليلون، فمعظم المسيحيين، مثل غير المسيحيين، ما يزالون مستعبدين من قبل الخطايا، وهم ينتمون إلى مملكة العالم؛ من الضروري إذاً، أن يُقيّد هؤلاء الخاطئون من قبل الدولة «بالطريقة نفسها التي تقيّد بها الحيوانات المفترسة بالسلاسل والحبال كي لا تقوم بتمزيق الآخرين وعضّهم كما تفعل عادة»[٤٣] فهم لوثر أنه، من دون دولة قوية، «سيتحوّل العالم إلى فوضى»، وأنّه لا يمكن لأية حكومة أن تطبّق تعاليم الإنجيل ومبادئ المحبّة والمغفرة والتسامح بشكل واقعي[٤٤]، ومحاولة فعل ذلك هو أشبه بـ «إفلات السلاسل والحبال عن الحيوانات البرية وتركهم يفترسون ويمزّقون من شاؤوا»[٤٥] إنّ الطريقة الوحيدة لفرض السلام والاستقرار والنظام، الذي يجعل الحياة الاجتماعية البشرية ممكنة في مملكة العالم، مملكة الأنانية والعنف المحكومة من الشيطان، هي السيف.

ليس للدولة سلطة على ضمير الأفراد وليس لها الحقّ بالتالي في محاربة البدع أو شن الحروب المقدّسة، وبينما لم يكن للدولة أيّ حقّ أو سلطة على مملكة الروح، فإنّ الدولة يجب أن تمتلك السلطة الكاملة والمطلقة على الشؤون الدنيوية. وحتى لو كانت الدولة قاسية، ومضطهدة أو كانت تمنع تعاليم كلمة الله، فعلى المسيحيين ألا يقاوموها[٤٦] بدورها، يجب على الكنيسة الحقيقية، مملكة الله، أن تبقى بعيدة وبمنأى عن سياسة مملكة العالم الفاسد بطبيعته، وأن تتعامل فقط مع الشؤون الروحية. اعتقد البروتستانت أن الكنيسة الرومانية قد فشلت في أداء مهمّتها الحقيقية لأنها تورّطت وتلاعبت في شؤون مملكة العالم الآثمة.

---

(٤٢) Martin Luther, "Temporal Authority: To What Extent It Should Be Obeyed," translated by J. J. Schindel; revised by Walther I. Brandt, in: Jene M. Porter, ed., *Luther: Selected Political Writings* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2003), p. 54.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٥٥.

(٤٤) المصدر نفسه.

(٤٥) المصدر نفسه، ص٥٦.

(٤٦) Martin Luther, "Whether Soldiers, Too, Can Be Saved," translated by Charles M. Jacobs; revised by Robert C. Schultz, in: Porter, ed., Ibid., p. 108.

بينما كانت الأديان قبل الحديثة تؤكّد قدسية المجتمع ـ السانغا، الأمة، جسد المسيح ـ كان «دين» لوثر مسألة شخصية وفردية تماماً، وبينما كان الحكماء، والأنبياء، والمصلحون في السابق يشعرون بأنهم ملزمون باتخاذ موقف ضد العنف البنيوي للدولة، كانت مسيحية لوثر تشجّع المسيحي على الانسحاب إلى عالم الاستقامة الجوّاني وترك المجتمع، بالمعنى الحرفي، يذهب إلى الجحيم. وبتأكيده الطبيعة الدنيئة والمحدودة للسياسة في مملكة العالم الأرضي، كان لوثر يقدّم تأييداً خطيراً لسلطة الدولة المطلقة(٤٧) تظهر استجابة لوثر لحرب الفلاحين في ألمانيا أن النظرية السياسية العلمانية لم تؤدِّ بالضرورة إلى الحدّ من عنف الدولة، فبين آذار/ مارس وأيار/ مايو من عام ١٥٢٥م، قاومت مجتمعات الفلاحين في جنوب ألمانيا ووسطها سياسات الأمراء التي تمنعهم من حقوقهم التقليدية، وتمكنت عدة قرى، عبر المفاوضات، من انتزاع امتيازات من الأمراء من دون اللجوء إلى العنف، ولكن فرقاً من الفلاحين الخارجين عن القانون في تورينغن (Thuringia)، في وسط ألمانيا، خرجت إلى الأرياف، ونهبت الأديرة والكنائس وأحرقتها(٤٨)

حاول لوثر، في أوّل بيان عن حرب الفلاحين، أن يكون منصفاً ووجّه اللوم إلى «غشّ» و«سرقة» الأرستقراطيين(٤٩) ولكن وفقاً لرؤيته، فإنّ الفلاحين قد ارتكبوا ذنباً لا يُغتفر بخلطهم بين الدين والسياسة. فنصيبهم المقدّر هو الشقاء، وعليهم أن يُطيعوا أوامر الإنجيل ويديروا خدّهم الآخر لمن يضربهم وأن يقبلوا بأن يخسروا حياتهم وممتلكاتهم(٥٠) كانت لديهم الجرأة ليحاججوا بأنّ المسيح قد جعل جميع الرجال أحراراً، وهو الرأي الذي ينسجم بالفعل مع تعاليم العهد الجديد، ولكن ذلك لم يؤثّر في رأي لوثر؛ فقد أصرّ على أنّ «مملكة العالم لا يمكن أن توجد من دون تقسيم

---

(٤٧) J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1928), p. 16, and Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston, MA: Little, Brown, 1960), p. 164.

(٤٨) Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, pp. 245-250.

(٤٩) Martin Luther, "Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Swabia," (1525), translated by J. J. Schindel; revised by Walther I. Brandt, in: Porter, ed., *Luther: Selected Political Writings*, pp. 72, 78 and 82.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٧٨.

البشر إلى أحرار ومسجونين، وإلى سادة، ورعايا»[٥١] شجّع لوثر الأمراء على استعمال كلّ الوسائل لقمع الفلاحين المتمردين:

«دعوا كلّ من يستطيع منكم أن يقتلهم، ويذبحهم، ويطعنهم، في السرّ أو في العلن، وتذكّروا ألا شيء يمكن أن يكون أكثر سمّاً ولا ضرراً ولا أكثر شيطانية من التمرّد. إن هذا كأن يكون على أحدكم أن يقتل كلباً مسعوراً: إن لم تقتله، فإنه سيقتلك ويقتل من بعدك»[٥٢]

يخلص لوثر إلى أنّ المتمردين هم عبيد الشيطان وقتلهم رحمة لهم، لأنه سيحررهم من هذه العبودية للشيطان.

ولأنّ هذا التمرّد كان مهدداً للنظام الاجتماعي بأكمله، فقد قمعته الدولة بوحشية: فقد قتل ما يقرب من مئة ألف فلاح. كانت هذه الأزمة إشارة مشؤومة إلى حالة عدم الاستقرار في دول المرحلة المبكّرة من الحداثة، عندما أصبحت جميع الأفكار التقليدية محلاً للمساءلة والشك. دعا المصلحون إلى اعتماد النصّ المقدّس وحده، ولكنهم اكتشفوا أنّ الكتاب المقدّس قد يكون سلاحاً خطراً إن وقع في الأيدي الخطأ فعندما بدأ الناس بقراءة الكتاب المقدّس بأنفسهم، رأوا على الفور التناقضات الصارخة بين تعاليم المسيح والممارسات السياسية الحالية للإكليروس. شكلت حركة «تجديدية العماد» (Anabaptists) خطراً حقيقياً بسبب قراءتهم الحرفية للإنجيل، والتي قادتهم إلى إدانة مؤسسات مثل «الإمبراطورية الرومانية المقدّسة»، ومجالس المدن وروابط التجّار[٥٣] وعندما اعتزم بعض الهولنديين من «تجديدية العماد» الاستيلاء على مونستر (Münster) في شمال غرب ألمانيا في عام ١٥٣٤م، والسماح بتعدد الزوجات ومنع حق الامتلاك، رأى كلّ من الكاثوليك والبروتستانت ـ الذين اتفقوا للمرة الأولى ـ أنّ هذه الحركة تشكّل تهديداً سياسياً ويمكن أن تُحتذى من قبل المدن

---

(٥١) المصدر نفسه، ص٨٢.

(٥٢) Martin Luther, "Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants," (1525), translated by Charles M. Jacobs; revised by Robert C. Schultz, in: Porter, ed., Ibid., p. 86.

(٥٣) Steven Ozment, *The Reformation of the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland* (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), pp. 10-11, 123-125 and 148-150.

الأخرى(٥٤)، في العام التالي تم قتل أبناء «تجديدية العماد» في مونستر بأيدي أتباع الكاثوليكية وقوات البروتستانت(٥٥)

أثرت كارثة مونستر وحرب الفلاحين في الطريقة التي تعامل بها الملوك لاحقاً مع المنشقين الدينيين. في أوروبا الغربية، لم تكن «الهرطقة» مسألة لاهوتية تماماً بقدر ما كانت سياسية، وقد قمعت الحركات «الهرطوقية» لأنها تمثّل تهديداً للنظام الاجتماعي. اعتبر عدد قليل جداً من النخبة أنّ من الخطأ ملاحقة وإعدام «الهراطقة»، الذين لم يُقتلوا بسبب معتقداتهم وإنما بسبب ما فعلوه، أو أحياناً بسبب ما فشلوا في فعله. ركزت حركة الإصلاح بصورة جديدة تماماً على «الاعتقاد» (Belief)؛ إلى تلك اللحظة كانت المفردة الإنكليزية الوسيطة (Beleven) (التي ترادف المفردة الإغريقية (Pistis) والمفردة اللاتينية (Credo» تدلّ على «الالتزام» و«الولاء»؛ ولكنها الآن بدأت تنحو نحو دلالة القبول العقلي لمجموعة من الآراء المذهبية(٥٦) أصبح من المهم، في أثناء تقدّم حركة الإصلاح، توضيح الفروق بين الدين القديم والجديد، وكذلك بين الطوائف البروتستانتية المختلفة، وهكذا ظهرت قوائم «العقائد» الإلزامية في **المقالات التسع والثلاثين** (*Thirty-Nine Articles*)، و**مقالات لامبيث** (*Lambeth Articles*) و**عقيدة وستمنستر** (Westminster Confession)(٥٧) سيقوم الكاثوليك بعمل مشابه في إصلاحهم الخاص، الذي

---

(٥٤) Charles A. McDaniel Jr., "Violent Yearnings for the Kingdom of God: Munster's Militant Anabaptism," in: James K. Wellman, ed., *Believe and Bloodshed: Religion and Violence Across Time and Tradition* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007), p. 74.

استمر الخطر الاجتماعي، وعلى الرغم من ذلك ففي الأيام الأخيرة من سيطرة «تجديدة العماد» على مونستر، نصّب قائدها يوحنا الليداوي نفسه ملكاً على مونستر وأنشأ فيها بلاطاً إمبراطورياً مزيّفاً وبدأ عهد الإرهاب.

(٥٥) Cohn, *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, pp. 255-279.

(٥٦) لقد شرحت هذا بالتفصيل، في:

Karen Armstrong, *The Case for God* (London; New York: Knopf, 2009).

انظر أيضاً: Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan, 1962); *Belief in History* (Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1985), and *Faith and Belief* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987).

(٥٧) William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 72-74.

تم في مجمع ترنت (Trent) (١٥٤٥ ـ ١٥٦٣م)، والذي صاغ تعاليم الكنيسة الكاثوليكية بناءً على آراء موحّدة.

اكتسبت الانقسامات المذهبية حول حركة الإصلاح أهمية خاصة في الدول الطامحة لبناء حكم مركزي قوي. لم تكن الدولة الزراعية التقليدية تمتلك الوسائل ولا الرغبة لمراقبة الحياة الدينية للطبقات الدنيا، حتى تلك اللحظة، ولكنّ هؤلاء الملوك الذين كانوا يسعون لبناء حكم مطلق طوّروا آليات عمل الدولة لتمكنهم من مراقبة حياة رعاياهم عن قرب، وتدريجياً أصبح الالتزام بعقيدة الدولة هو معيار الولاء السياسي. اضطهد حاكما إنكلترا، هنري الثامن (الذي حكم ما بين ١٥٠٩ ـ ١٥٤٧م) وإليزابيث الأولى (التي حكمت ما بين ١٥٥٨ ـ ١٦٠٣م) الكاثوليك، لا باعتبارهم زنادقة أو هراطقة، وإنما باعتبارهم قد خانوا الدولة. عندما كان توماس مور مستشاراً لهنري الثامن، أصدر أحكاماً قاسية عديدة على الهراطقة الذين يمثّلون خطراً سياسياً، ولكنه قد أعدم هو الآخر لرفضه قبول قانون السيادة الذي يصبح هنري الثامن بمقتضاه رأس الكنيسة في إنكلترا[٥٨] في فرنسا، وصف مرسوم باريس (١٥٤٣م) «هرطقة» البروتستانت بأنها «شغب مزعج لسلام وأمن رعايانا، وهي مؤامرة سرية لتقويض ازدهار دولتنا، التي تعتمد بشكل رئيس على الحفاظ على العقيدة الكاثوليكية في مملكتنا»[٥٩]

على الرغم من أنّ حركة الإصلاح قد أسهمت في إنتاج أشكال مثمرة وخصبة من المسيحية، غير أنها كانت أنتجت مأساة من نواحٍ أخرى؛ تُشير التقديرات إلى أنّ نحو ثمانية آلاف رجل وامرأة قد أعدموا قضائياً بتهمة «الهرطقة» خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر[٦٠] وقد كانت السياسات تختلف من منطقة إلى أخرى؛ مَهَّدَ القضاءُ، في فرنسا، الطريق للمعارك والمذابح والعنف الأهلي في خمسينيات القرن السادس عشر، بينما لم تكن محاكم التفتيش الكاثوليكية في ألمانيا شديدة التعصّب، ولكنّ

---

(٥٨) Thomas More, *A Dialogue Concerning Heresies*, edited by Thomas M. C. Lawlor (New Haven, CT: Yale University Press, 1981), p. 416.

(٥٩) François - André Isambert, ed., *Recueil général des anciennes lois françaises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789* (Paris: Plon, 1821-1833), vol. 12, p. 819.

(٦٠) Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999), p. 201.

الإمبراطور الروماني المقدّس تشارلز الخامس وابنه فيليب الثاني ملك إسبانيا (ما بين ١٥٥٦ ـ ١٥٩٨م) اعتبرا أن البروتستانتية في هولندا خطرٌ سياسي كما هي خطر ديني ولذا فقد كانا حازمين في محاولتهما لقمعها. كانت السياسة، في إنكلترا، تختلف بحسب الانتماء الديني للملك. كان هنري الثامن، الذي أيّد الكاثوليكية عدوّاً للوثرية ولكنه اعتبر أن الولاء للبابا جريمة عقوبتها الإعدام لأنها تهدد سيادته السياسية، أما تحت حكم ابنه إدوارد السادس (ما بين ١٥٤٧ ـ ١٥٥٣م) مال البندول باتجاه الكالفنية، ولكنه عاد ليتأرجح مرّة أخرى نحو الكاثوليكية تحت حكم ماري تيودور (Mary Tudor) (ما بين ١٥٥٣ ـ ١٥٥٨م) التي أحرقت ما يقرب من ٣٠٠ من البروتستانت. تحت حكم إليزابيث الأولى، أصبحت إنكلترا بروتستانتية رسمياً، وأصبح المستهدفون بالاضطهاد هم القساوسة والمبشرين الكاثوليك الذين كانوا يتدرّبون في مدارس لاهوتية في الخارج، ويعيشون في إنكلترا بصورة سريّة، ويعظون الجماهير ويقيمون الطقوس للكاثوليك المنشقّين.

لا يمكننا أن نتوقّع أن تتبنى دول الحداثة المبكرة الموقف الذي نادى به التنوير؛ فقد كانت الحضارة تعتمد دوماً على الإكراه، ولذا فقد كان عنف الدولة يُعتبر أمراً أساساً للحفاظ على النظام العام. كانت السرقة، والقتل، والتزوير، وأعمال التخريب، واختطاف النساء كلّها جرائم يُعاقب مرتكبها بالإعدام؛ لذلك لم تكن عقوبة الموت بتهمة «الهرطقة» أمراً غير عادي أو أمراً متطرّفاً[٦١] كانت أحكام الإعدام تُنفّذ عادةً في العلن كرادع ديني يُظهر ويعزز قوّة السلطات المحليّة[٦٢]، فقبل وجود الشرطة المحترفة وطرق المراقبة الحديثة كانت قوّة القانون تعتمد على مثل هذه المشاهد، كان قتل المنشقّين يُعتبر أمراً ضرورياً وأساسياً لتأكيد سلطة الدولة، خاصة عندما كانت الدول ما تزال هشّة[٦٣] لم يكن قمع الهراطقة أمراً براغماتياً فقط، بل

---

(٦١) Raymond A. Mentzer, *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1984), p. 172.

(٦٢) Philip Spierenberg, *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Pre-Industrial Metropolis to the European Experience* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984), and Lionello Puppi, *Torment in Art: Pain, Violence, and Martyrdom* (New York: Rizzoli, 1991), pp. 11-69.

(٦٣) Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, pp. 77-79.

أدت النزاهة الفردية دوراً مهماً فيه أيضاً كان توماس مور، الذي كان أحد المضطَّهِدين القساة على الهراطقة، ليقبل بقانون السيادة لو كانت دوافعه هي تحقيق مصالحه السياسية فحسب؛ وكانت ماري تيودور لتقوّي حكمها لو أنها كانت أقلّ حميّة ضدّ البروتستانت. ولكن الهرطقة كانت مختلفة عن الجرائم الباقية التي يُعاقب عليها بالإعدام، لأنّ المتهم لو تراجع عن هرطقته، فسيُعفى عنه ويحافظ على حياته. أظهر بعض الدارسين أن المسؤولين كانوا يريدون بصدق أن يُرجعوا المتهّم بالهرطقة عن هرطقته وأنهم كانوا يعتبرون قتل المهرطق الذي يرفض التوبة خسارة لهم[٦٤] خلال خمسينيات القرن السادس عشر ترأس المفتّش المتعصّب بيتر تيتلماوس (Pieter Titelmaus) ١١٢٠ محاكمة للهراطقة على الأقل في فلاندر (Flanders)، ولكن ١٢٧ منها فقط انتهت بالإعدام، وقام المفتّشون والسلطات المحلّية والقساوسة باثنتي عشرة محاولة لإنقاذ سوتكن فان دن هاوس (Soetken Van Den House)، إحدى أتباع «تجديدية العماد» ورفيقاتها الثلاث في عام ١٥٦٠م. تحت حكم ماري تيودور، قام إدموند بونر (Edmund Bonner)، أسقف لندن الكاثوليكي، بخمس عشرة محاولة لإنقاذ البروتستانتي جون فيلبوت (John Philpot)، وبستّ محاولات لإنقاذ ريتشارد وودمان (Richard Woodman)، وبتسع محاولات لتخليص إليزابيث يونغ (Elizabeth Young)[٦٥]

كان بإمكان الكاثوليك، واللوثريين، والكالفنيين على السواء أن يجدوا نصوصاً من الكتاب المقدّس تبرر إعدام الهراطقة[٦٦] اقتبس البعض تعاليم روحانية تأمر بالرحمة والتسامح، ولكن هذه الرحمة لم تكن مقبولة عند الأغلبية[٦٧] فعلى الرغم من أن آلاف البشر قد قُطعت رؤوسهم، أو أحرقوا، أو شُنقوا، أو أغرقوا، أو قطّع جسدهم إلى أرباع، فلم يكن ثمة اندفاع متهوّر نحو الاستشهاد، واختارت الأغلبية العظمى أن تحتفظ بقناعاتها

(٦٤) David Nicholls, "The Theatre of Martyrdom in the French Reformation," *Past and Present*, vol. 121, no. 1 (1998); Susan Brigdon, *London and the Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p. 607, and Mentzer, *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560*, p. 71.

(٦٥) Gregory, Ibid., pp. 80-81.

(٦٦) **الكتاب المقدس**، «سفر التثنية»، الأصحاح ١٣، الآيات ١ ـ ٣ و٥ ـ ١١.

(٦٧) اقتبسه يوهان إيك (Johannes Eck) في الكتيّب المشترك: *Handbook of commonplaces* (1525) واقتبسه أيضاً لتبرير إعدام ميغيل سيرفيت الذي أنكر مذهب التثليث.

(٦٨) Gregory, Ibid., pp. 84-87.

الدينية لنفسها وأن تتوافق ظاهرياً مع عقيدة الدولة[٦٨] هاجم كالفن هذا الخوف، مقارناً بين الكالفنيين الذين يخفون قناعاتهم وبين نيقوديموس (Nicodemus)، الفريسي الذين أبقى إيمانه بالمسيح سرّاً ولكن «النيقوديموسيين»[*] في إيطاليا وفرنسا ردوا عليه بأنّ من السهل عليه بأن يتحدّث عن البطولة بينما يعيش آمناً في جنيف[٦٩] تحت حكم إليزابيث الأولى، كان هناك توجّه ديني قوي نحو الاستشهاد فقط بين «اليسوعيين» ورجال الدين الكاثوليك الذين يتدربون للتبشير في إنكلترا، والذين كانوا مقتنعين بأنّ تضحياتهم ستنقذ بلدهم[٧٠] غير أنّ الأعضاء المتدربين كانوا يُحذّرون من الحماسة الدينية المفرطة، فقد كان كراس الكلية الإنكليزية في روما في ثمانينيات القرن السادس عشر يؤكّد على أنّ الاستشهاد ليس مطلوباً من الجميع وليس على أحد أن يعرض نفسه للخطر غير الضروري[٧١]

كان الأمر الوحيد الذي اتفق الكاثوليك والبروتستانت على كراهيته هو محاكم التفتيش الإسبانية، وبغض النظر عن السمعة البشعة التي حظيت بها، فإنّ جرائم محاكم التفتيش كانت كبيرة. على الرغم من أنّ الـ«أوتو دا في (Auto-Da-Fe) (مراسم الإيمان)» بمواكبها ومسيراتها المهيبة، وأزياء ضحاياها المميزة، وإحراقها للهراطقة، كان ينظر إليها من الخارج على أنها مثال للتعصّب الإسباني، فإنها لم تكن حالة جديدة تماماً؛ فقد كانت لها جذور عميقة في الثقافة الإسبانية[٧٢]، وقد ظهرت في البداية كأحد الطقوس الدينية عقب توحد مملكتي قشتالة وأراغون، واكتسبت صورتها المروّعة في منتصف القرن السادس عشر، ولم تُقَم بعد فترة ذروتها القصيرة (١٥٥٩ ـ ١٥٧٠م) إلا نادراً علاوة على ذلك، فلم يكن إحراق المتمردين محور هذا

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص١١١ و١٥٤.

(*) نيقوديموس أحد شخصيات إنجيل يوحنا، وقد كان عضواً بارزاً في المجتمع اليهودي، وآمن بالمسيح سراً، وقد استعمل جون كالفن مصطلح «النيقوديموسيين» (Nicodemites) في إحدى رسائله كناية عن أتباع حركة الإصلاح في فرنسا وإيطاليا، الذين أخفوا اعتقادهم المذهبي بسبب الاضطهاد الكاثوليكي (المترجم).

(٧٠) المصدر نفسه، ص٢٦١ ـ ٢٦٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص٢٨٣، و

William Allen, *Apologie of the English College* (Douai: English College, 1581).

(٧٢) Gregory, Ibid., pp. 285-286.

(٧٣) Kamen, *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*, pp. 204-213.

الطقس: كان المتهمون يُقتلون بصورة غير رسمية خارج المدن، وكانت أعداد كبيرة من العربات تسير في الموكب من دون أن تُقام أية إعدامات. بعد السنوات العشرين الأولى من محاكم التفتيش، تمّت إدانة أقل من ٢ في المئة ممن اتهموا بالهرطقة، وتمّ إحراق تماثيل معظم من أدينوا غيابياً[٧٣] ما بين عامي ١٥٥٩ و١٥٦٦م، عندما كانت المواكب في قمّة شعبيتها، قُتل ما يقرب من مئة شخص، بينما قُتل ثلاثمئة بروتستانتي تحت حكم ماري تيودور؛ وقُتل ضعف هذا العدد تحت حكم هنري الثاني في فرنسا (١٥٤٧ ـ ١٥٥٩م)، وقتل عشرة أضعافه في هولندا[٧٤].

قُتل عدد قليل من البروتستانت في محاكم التفتيش الإسبانية؛ فمعظم ضحاياها كانوا من «المسيحيين الجدد». وفي ثمانينيات القرن السادس عشر، عندما كانت إسبانيا تخوض حروبها ضدّ الدول الأوروبية الأخرى، انصبّ اهتمام الملك من جديد على «أعداء الداخل»، الموريسكيين هذه المرّة، والذين، كما كان الحال مع اليهود في السابق، انصبّ عليهم الاستياء بسبب اختلافهم الثقافي ونجاحهم الاقتصادي أكثر مما هو بسبب عقيدتهم[٧٥] يشتكي قاضي طليطلة لـ فيليب الثاني قائلاً: «إنهم يتزاوجون فيما بينهم ولا يندمجون مع المسيحيين القدامى. لا أحد منهم يشارك في التجارة، وهم أغنياء»[٧٦] مرّة أخرى، أدّى الاضطهاد إلى نتائج عكسية، لأنه حوّل الموريسكيين المحاصرين من أعداء متخيّلين إلى أعداء حقيقيين، يتودد إلى البعض منهم الهوغونوتيون (Huguenots) وهنري الرابع في فرنسا، ويتوجه البعض الآخر إلى سلطان المغرب طلباً للمساعدة. في النهاية، في عام ١٦٠٩م، طُرد الموريسكيون من إسبانيا، وأُزيل آخر مجتمع مسلم في أوروبا

كانت إسبانيا متورّطة بدرجة كبيرة في الحروب الدينية التي بلغت أوجها في حرب الثلاثين عاماً المفجعة (١٦١٨ ـ ١٦٤٨م). أدّت هذه الصراعات إلى ما أصبح يُدعى بـ«أسطورة الخلق» للغرب الحديث، لأنها تفسّر كيف

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص٢٠٣.
(٧٥) المصدر نفسه، ص٩٨.
(٧٦) المصدر نفسه، ص٢٢٣ ـ ٢٤٥.
(٧٧) المصدر نفسه.

انبثقت طريقتنا العلمانية في الحكم إلى الوجود[٧٧]؛ يُقال إنّ الخلاف اللاهوتي إبّان حركة الإصلاح ألهب الكاثوليك والبروتستانت إلى درجة أنّهم اقتتلوا في حروب لا معنى لها، إلى أنّ تمّ احتواء العنف أخيراً عبر نشوء الدولة الليبرالية التي فصلت بين الدين والدولة. تعلّمت أوروبا بطريقة مكلفة أنّ الحروب حين تكون «مقدّسة»، فإنّ العنف لن يعرف حدوداً وستصبح المصالحة مستحيلة لأنّ كلّ الأطراف المتصارعة تعتقد بأنّ الله في صفها، ونتيجة لذلك، يجب ألا يُسمح للدين أبداً أن يؤثّر في الحياة السياسية.

ولكن، لا شيء كان بهذه الصورة المبسطة، فبعد حركة الإصلاح، كان كلّ من شمال ألمانيا وشرقها وإسكندنافيا يعتنق اللوثرية؛ بينما كانت إنكلترا واسكتلندا، وشمال هولندا، وراينلاند وجنوب فرنسا كالفنية؛ وبقيت باقي بلدان القارة الأوروبية كاثوليكية. لقد أثّر هذا بالطبع في العلاقات الدولية، غير أنّ الحكام الأوروبيين كانت لهم اهتمامات أخرى. كان العديد منهم، وخاصةً أولئك الذين كانوا يسعون لخلق حكم مطلق في دولهم، قلقين من النجاح الفائق للهابسبورغ، الذين كانوا يحكمون الأراضي الألمانية، وإسبانيا وجنوب هولندا في تلك الفترة. اصطدم طموح تشارلز الخامس ببناء إمبراطورية موحدة عابرة لأوروبا، على غرار النموذج العثماني، بالديناميكيات التعددية في أوروبا التي كانت تتجه نحو الدولة القومية ذات السيادة[٧٨] قام الأمراء الألمان بطبيعة الحال بمقاومة طموح تشارلز والحفاظ على قوّتهم المحليّة وامتيازاتهم التقليدية.

كانت الحروب في عقول المشاركين فيها صراع حياةٍ أو موت بين البروتستانت والكاثوليك، ساعد الشعور الديني الجنود والقادة على فصل أنفسهم عن أعدائهم، وإزالة كلّ شعور بالإنسانية المشتركة من دواخلهم، وعلى تغليف الصراع القاسي بالحماسة الأخلاقية التي لم تجعل من القتال أمراً مقبولاً فقط، بل نبيلاً؛ ومنحت المشاركين في الحرب شعوراً رفيعاً بالاستقامة، غير أنّ بإمكان الأيديولوجيات العلمانية أن تفعل الشيء ذاته

---

(٧٨) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 122.

(٧٩) J. V. Poliskensky, *War and Society in Europe, 1618-1848* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978), pp. 77, 154 and 217.

أيضاً لم تكن هذه الحروب في جوهرها «دينية» بالمعنى الحديث، ولو كانت كذلك، لما أمكننا، على سبيل المثال، أن نرى الكاثوليك والبروتستانت يقاتلون في الصف نفسه، ولكنهم قد فعلوا ذلك أحياناً، وكانوا بالتالي يقاتلون أتباع مذهبهم في الجانب الآخر(٧٩) أدانت الكنيسة الكاثوليكية، بعد سنتين فقط من تتويج تشارلز إمبراطوراً رومانياً مقدساً، مارتن لوثر في مجلس فورمس (Diet of Worms) (١٥٢١م). ولكن خلال السنوات العشر الأولى من حكمه، لم يولِ تشارلز، الكاثوليكي، الكثير من الاهتمام للوثريين في ألمانيا؛ وركّز، بدلاً من ذلك، على محاربة البابا والملوك الكاثوليك في فرنسا وإيطاليا. كان الحكّام الكاثوليك على وجه الخصوص معادين لعقيدة مجمع ترنت التي كانت تحدّ من قوّتهم؛ وقد كانت هذه حلقة من الصراع الطويل الذي خاضه الملوك الأوروبيون للسيطرة على الكنيسة وإخضاعها لعالمهم(٨٠) في عام ١٥٥٦م، ذهب البابا باول الرابع للحرب ضدّ ابن تشارلز، فيليب، حاكم إسبانيا الكاثوليكي(٨١) كان ملوك فرنسا الكاثوليك قلقين بشدّة من الهابسبورغ الذين كانوا مستعدين للتحالف مع العثمانيين ضدّهم(٨٢) وخلال ثلاثين عاماً (ما بين ١٥٢١ ـ ١٥٥٢م)، خاضوا خمس حملات عسكرية ضدّ الأباطرة الكاثوليك الذين كانوا مدعومين خلال تلك الحروب من قبل عدد من الأمراء الألمان البروتستانت؛ كسب تشارلز دعم هؤلاء الأمراء عبر تقديم ضمانات لهم بمدّ سلطتهم على الكنائس في مناطقهم(٨٣)

كان الأمراء الجرمان، الكاثوليك منهم والبروتستانت على السواء، قلقين كذلك من طموح تشارلز ببناء إمبراطورية مركزية. وفي عام ١٥٣١م،

---

(٨٠) Cavanaugh, Ibid., pp. 142-155.

(٨١) Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars, 1559-1689* (New York: Norton, 1970), p. 6, and James D. Tracy, *Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press 2002), pp. 45-47 and 306.

(٨٢) Wim Blockmans, *Emperor Charles V, 1500-1558* (London; New York: Arnold, 2002), pp. 95 and 110, and William S. Maltby, *The Reign of Charles V* (New York: Palgrave, 2002), pp. 112-113.

(٨٣) Tracy, Ibid., p. 307, and Blockmans, Ibid., p. 47.

(٨٤) Klaus Jaitner, "The Pope and the Struggle for Power during the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in: Klaus Bussman and Heinz Schilling, eds., *War and Peace in Europe*, 3 vols. (Münster: WestfÌlisches Landesmuseum, 1998), vol. 1, p. 62.

اتحد عدد من الأمراء الجرمان وسكّان المدن ضدّ تشارلز في عصبة شمالكالديك (Schmalkaldic). ولكن خلال حرب شمالكالديك الأولى، قاتل بعض الأمراء البروتستانت في صفّ تشارلز، بينما شارك هنري الثاني، ملك فرنسا الكاثوليكي، في التحالف اللوثري وهاجم القوّات الإمبراطورية، وبقي الأمراء الجرمان الكاثوليك على الحياد[٨٤] علاوة على ذلك، كان هناك عدد كبير من المرتزقة في صفوف المقاتلين مع تشارلز، والذين كانوا يقاتلون لأجل المال وليس العقيدة، وكان بعض هؤلاء المرتزقة بروتستانت[٨٥] ومن الواضح أنّ هذه الحروب لم تنشأ ببساطة بسبب الحمية الدينية. وفي النهاية، اعترف تشارلز بالهزيمة واضطر إلى توقيع صلح أوغسبورغ (Peace of Augsburg) في عام ١٥٥٥م. سُمح للأمراء البروتستانت بالاحتفاظ بما صادروه من ممتلكات الإكليروس الكاثوليكي، ومن الآن فصاعداً، فإنّ انتماء الحاكم المحلي الديني هو ما سيحدد دين رعيّته في أوروبا، وهو المبدأ الذي حُفِظَ في الحكمة القائلة: «بلده دينه» (cuius regio, eius religio)[٨٦] انسحب تشارلز وعاش في دير، وانقسمت إمبراطوريته بين أخيه فرديناند، الذي حكم المقاطعات الجرمانية، وابنه فيليب الثاني، الذي حكم إسبانيا وهولندا

كان هذا انتصاراً سياسياً لمجموعة من «بناة الدول» على الأخرى[٨٧] تحزّب الأمراء الكاثوليك واللوثريون في ألمانيا ضدّ تشارلز لأنّهم أدركوا أنه لم يكن يسعى ببساطة لقمع الهراطقة فقط، بل كان يسعى أيضاً لزيادة قوّته على حسابهم[٨٨] أظهر الفلاحون والطبقات الدنيا قناعاتهم اللاهوتية أحياناً، ولكنهم كانوا ينتقلون من الكاثوليكية إلى اللوثرية وإلى الكاثوليكية مرّة أخرى تبعاً لسادتهم وحكّامهم[٨٩] في نهاية الصراع، أسهم صلح أوغسبورغ في زيادة القوة السياسية للأمراء، الكاثوليك والبروتستانت على السواء. وأصبح بإمكانهم الاستفادة من حركة الإصلاح لمصلحتهم، عبر

---

(٨٥) Maltby, *The Reign of Charles V*, p. 62, and Tracy, Ibid., pp. 209-215.

(٨٦) Tracy, Ibid., pp. 32-34 and 46.

(٨٧) Maltby, Ibid., pp. 60-62.

(٨٨) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 164.

(٨٩) Dunn, *The Age of Religious Wars, 1559-1689*, p. 49.

(٩٠) المصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥١.

فرض الضرائب على الإكليروس في مناطق سيادتهم، والاستئثار بعقارات الكنيسة، والتحكّم في التعليم، ومدّ سلطتهم، عبر الأبرشيات، وصولاً إلى جميع أفراد رعاياهم[٩٠].

يمكن أن نرى مثل هذا التعقيد في الحروب الدينية الفرنسية (١٥٦٢ ـ ١٥٩٨م)؛ فقد كانت هذه الحروب أكثر من مجرد حرب بين الكالفنيين والهوغونوتيين من جهة وبين الأغلبية الكاثوليكية من جهة أخرى؛ فقد كانت هذه الحروب أيضاً تنافساً سياسياً بين فصائل الأرستقراطيين[٩١] كان «الجيزيون» (Guises) كاثوليك، بينما كان «البوربون» (Bourbons) في الجنوب هوغونوتيين؛ أما «المونتمورنسيون» (Montmorencies) فقد انقسموا، فمال الجيل القديم إلى الكاثوليكية، ومال الجيل الشاب إلى الهوغونوتيين. كان هؤلاء الأرستقراطيون يدافعون عن حقوقهم التقليدية ضدّ طموح الملوك في خلق مملكة مركزية بـ «ملك واحد» (Un Roi)، «إيمان واحد» (Une Foi)، و«قانون واحد» (Une loi). كانت العناصر السياسية والاجتماعية في هذا الصراع واضحة جداً حتى أنّ معظم الباحثين، حتى سبعينيات القرن العشرين، كانوا مقتنعين بأنّ الدين لم يكن سوى واجهة للطموح العلماني/ الدنيوي الخالص للملوك والنبلاء[٩٢] ولكن الدراسة المهمة لناتالي زيمون ديفيس (Natalie Zemon Davis)، التي درست الشعائر الشعبية عند كلّ من الكاثوليكية والبروتستانتية، وفي الطقوس وتقاليد السكان التي اتُّبعت لنزع صفة الإنسانية عن أعدائهم، تخلص إلى أن الحروب الفرنسية الأهلية كانت «دينية في جوهرها»[٩٣] منذ ذلك الحين، أعاد الباحثون تأكيد دور الدين، وأكّدوا أنّ التحليل المستند إلى الفصل بين «الدين» و«السياسة» في ذلك

---

(٩١) Steven Gunn, "War, Religion, and the State," in: Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History*, p. 244.

(٩٢) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 145-147 and 153-158.

(٩٣) James Westfall Thompson, *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II*, 2nd ed. (New York: F. Ungar 1957); Lucien Romier, "A Dissident Nobility under the Cloak of Religion," and Henri Hauser, "Political Anarchy and Social Discontent," in: J. H. M. Salmon, ed., *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?* (Lexington, MA: Heath, 1967).

(٩٤) Natalie Zemon Davis, "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France," *Past and Present*, no. 59 (May 1973).

التاريخ، هو مفارقة تاريخية وحكم على الأحداث التاريخية بأثر رجعي من وعينا الحاضر[94].

في تشرين الأوّل/أكتوبر من عام ١٥٣٤م، قام الكالفنيون بتعليق ملصقات ساخرة بشكل لاذع من جماهير الكاثوليك في الأماكن العامة في باريس، وبلوا (Blois)، وأورليون، وتور، بل لقد عُلقت إحدى الملصقات على باب مخدع فرانسيس الأوّل. وعندما كان الكاثوليك يسيرون إلى قدّاس الصباح، وجدوا الكلمات المكتوبة بأحرف كبيرة في مواجهتهم: «القول الحقّ في فظاعة، وجسامة التعسّف الذي لا يُطاق في استعمال القدّاس البابوي». يذكر مؤلّف الكتيبات الفرنسي، أنطوان ماركورت (Antoine Marcourt) أربع حجج ضدّ سرّ الأفخارستيا (Eucharist) «الذي بسببه سيتدمّر العالم، وينهار، ويضيع ويقفر»: من التجديف الديني أن يُقال لجماهير القداس بأنّها تستعيد تضحية المسيح الكبرى على الصليب؛ إنّ جسد المسيح مع الله الآن في السماء، ولا يمكن أن يكون حاضراً في الخبز والخمر؛ إنّ تناول الخبز باعتباره جسد المسيح والخمر باعتباره دمه ليس له أيّ مسوّغ روحي؛ والمشاركة في طقس سر الأفخارستيا ليس سوى نوع من التذكّر الرمزي، ثم كتب الخلاصة في نقد شديد للإكليروس:

«عبر هذه «الجماهير» استولوا ودمّروا والتهموا كلّ ما يمكن تصوّره، حياً أو ميّتاً. وبسببها تمكنوا من العيش دون القيام بأية واجبات أو تحمّل أية مسؤوليات تجاه أحد، بل دون الحاجة حتى للدراسة والتعلّم لقد قتلوا، وأحرقوا، ودمّروا، كقطاع طرق، كلّ من يعارضهم،

---

(٩٥) Mack P. Holt, "Putting Religion Back into the Wars of Religion," *French Historical Studies*, vol. 18, no. 2 (Autumn 1993); John Bossy, "Unrethinking the Sixteeth Century Wars of Religion," in: Thomas Kselman, ed., *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991); Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu: La violence au temps des troubles de religion* (Seyssel: Champ Vallon, 1990), and Barbara Diefendorf, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris* (New York; Oxford: Oxford University Press 1991).

يرى بعض الباحثين بأن ديفيس كانت مخطئة بوصفها للحروب الأهلية الفرنسية على أنها دينية في جوهرها لأن الدين كان لا يزال، حتى ذلك الوقت، متغلغلاً في كافة الأنشطة الإنسانية، انظر: *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 159-160.

وكلّ ما بقي الآن لهم هو القوة»[٩٥]

كان الجدال عنيفاً وحادّاً حتى أنّ ثيودور بيزا (Theodore Beza)، الذي أصبح لاحقاً ممثّلاً للكالفنيين في جنيف، استنكره في كتابته لتاريخ الكنيسة البروتستانتية الفرنسية. كان هذا الهجوم العنيف شرارةَ الحروب الدينية في فرنسا.

ما إن رأى الملك هذه الملصقات حتى بدأ بحملة اضطهاد واسعة للهوغونوتيين، مما أجبر الكثيرين، بمن فيهم كالفن نفسه، على الهرب من البلد. لم يكن الملك فرانسيس لاهوتياً متعصباً؛ بل كان منفتحاً على الأفكار الجديدة وكان يستقبل إرازموس (Erasmus) وغيره من المفكرين الإنسانيين في بلاطه. ولكنه رأى في هذه الملصقات نقداً لاهوتياً لاذعاً وهجوماً على النظام السياسي بأكمله. كان طقس الأفخارستيا هو التعبير الأسمى عن الترابط الاجتماعي، ذلك أن الطقس لم يكن مشاركة فردية خاصة مع المسيح، بل طقساً يربط المجتمع بعضه ببعض[٩٦]، طقس للـ«تحيّة، والمشاركة، والعطاء، والأخذ، والسلام»[٩٧]، فقبل استلام القربان المقدّس، كان على الكاثوليك أن يطلبوا السماح من جيرانهم عن أية مظلمة؛ وكان الملوك، والكهنة، والأرستقراطيون، وعامة الشعب يأكلون من الخبز المقدّس نفسه، وبهذا الفعل كانوا يصبحون جميعاً جزءاً من جسد المسيح. فهم البروتستانت والكاثوليك أن الملصقات تتضمن هجوماً على الملكية، فملوك فرنسا كانوا دوماً مبجّلين كأنصاف آلهة؛ وكان إنكار الكالفنيين للحضور الحقيقي للمسيح ينكر ضمناً الاندماج والاتحاد بين المادي والمقدّس، وهو ما كان أمراً مركزياً في مسيحية القرون الوسطى، والذي يتجسّد في شخص الملك[٩٨] كان تعليق الملصقات على باب مهجع فرانسيس فعلاً دينياً وسياسياً؛ وبالنسبة إلى فرانسيس، لم يكن الأمران منفصلين عن بعضهما البعض.

---

(٩٦) Mack P. Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, New Approaches to European History; Book 36 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995), pp. 17-18.

(٩٧) Bossy, Ibid., pp. 278-280.

(٩٨) Virginia Reinberg, "Liturgy and Laity in Late Medieval and Reformation France," *Sixteenth Century Journal*, vol. 23 (Autumn 1992).

(٩٩) Holt, *The French Wars of Religion, 1562-1629*, pp. 18-21.

لم يكن من الممكن في الحروب الدينية تقسيم السكان الفرنسيين إلى مجتمعات متحاربة من البروتستانت والكاثوليك[99] فقد كان البشر، هنا أيضاً، يتجاوزون هذه الحدود الطائفية والمذهبية وفي بعض الأحيان كانوا يغيّرون انتماءاتهم الدينية[100] في عام ١٥٧٤م، قام حاكم لانغدوك هنري المونتمورنسي (Henri of Montmorency) الكاثوليكي، بالانضمام إلى جيرانه الهوغونوتيين في هجماتهم المنظّمة على الملكية[101] وفي عام ١٥٧٩م، كان هناك عدد كبير من الهوغونوتيين المستعدين لمحاربة الملك تحت راية دوق جيز الكاثوليكي، الطامع في العرش[102] على الرغم من أن الملوك الكاثوليك قد عقدوا تحالفات مع البروتستانت في أثناء حروبهم مع الهابسبورغ، فإنّ صلح أوغسبورغ قد أعاق الهابسبورغ ولكنه لم يتمكن من تحييدهم. حارب تشارلز التاسع (الذي حكم ما بين ١٥٦٠ ـ ١٥٧٤م) مع الهوغونوتيين ضد الهابسبورغ الإسبان في هولندا، وفي عام ١٥٨٠م كان هنري الثالث (الذي حكم ما بين ١٥٧٤ ـ ١٥٨٩م) يستعدّ لمساعدة الكالفنيين الهولنديين ضدّ الإسبان الكاثوليك.

في صراعهم ضدّ الأرستقراطيين، تجاوزت الطبقات الدنيا الاصطفافات الطائفية. في عام ١٥٦٢م، شارك مئات من الفلاحين الكاثوليك في ثورة ضدّ أحد النبلاء الكاثوليك الذي منع فلاحيه الهوغونوتيين من العمل مع البروتستانت[103] شارك الفلاحون الكاثوليك والبروتستانت مرة ثانية في القوات التي خرجت لرفض الضرائب التي فرضها هنري الثالث في عام ١٥٧٨م، وثاروا في الأرياف لعام كامل قبل أن تبيدهم القوات الملكيّة[104] في احتجاج آخر على الضرائب في تسعينيات القرن السادس عشر، أقامت أربع وعشرون قرية كاثوليكية وبروتستانتية في مرتفعات بيتيرويس (Biterrois)

(١٠٠) المصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥١.

(١٠١) J. H. M. Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century* (New York: St. Martin Press, 1975), p. 198, and Henry Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991), p. 63.

(١٠٢) Holt, Ibid., p. 99, and Salmon, Ibid., pp. 176 and 197.

(١٠٣) Salmon, Ibid., pp. 204-205.

(١٠٤) Holt, Ibid., pp. 50-51.

(١٠٥) Heller, *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*, pp. 209-211.

نظاماً بديلاً من الحكم الذاتي(١٠٥)، وفي الجنوب الغربي، شارك الكاثوليك والبروتستانت في عدد كبير من حركات التمرّد ضدّ النبلاء، إحدى هذه الهبّات شارك فيها نحو ٤٠ ألف شخص. كان تجاهل الاختلافات الدينية، في كروكوانتس (Croquants)، أشهر هذه التجمّعات، شرطاً للعضوية(١٠٦).

بعد مقتل هنري الثالث في عام ١٥٨٩م، تمكن قائد الهوغونوتيين هنري النافاري من التربّع على العرش ليصبح الملك هنري الرابع وأنهى الحروب الدينية بتحوّله إلى الكاثوليكية وتبني سياسة من الحياد الصارم. في مرسوم نانت (Edict of Nantes) (١٥٩٨م)، ضمن هنري الرابع الحريات الدينية والمدنية للهوغونوتيين، وعندما قام البرلمان بنفي «اليسوعيين» من فرنسا قام هو بإعادتهم. لم تكن هذه علامة على ميلاد الدولة العلمانية المتسامحة، ذلك أنّ هنري لم يتخلّ عن فكرة «إيمان واحد»؛ فقد كان مرسوم نانت، ببساطة، حالة من الاستقرار المؤقّت، ومحاولة لكسب الوقت للانتصار على الهوغونوتيين. كان العرش الفرنسي ما يزال ضعيفاً لتحقيق «التماثل والوحدة الدينية» في الدولة، والتي كان الملوك الفرنسيون يعتقدون أنها ستساعد في بناء دولة مركزية وربط الأمة ببعضها(١٠٧).

ولكن، بعيداً عن سياسة هنري المتسامحة، كانت أوروبا تندفع بإصرار نحو حرب الثلاثين عاماً التي ستتسبب في مقتل ٣٥ في المئة من سكان أوروبا الوسطى. مرة أخرى هنا، على الرغم من أنّ التضامن الديني كان بالتأكيد فاعلاً في تلك السلسلة من الصراعات، فإنّه لم يكن الدافع الوحيد لها(١٠٨). كان هذا واضحاً في عام ١٦٠٩م، قبل تسع سنوات من بداية الحرب، عندما حاول فريدريك الخامس الكالفني، ناخب بالاتينات (Elector Palatine)، إقامة اتحاد بين الولايات البروتستانتية في أوروبا لمواجهة الهابسبورغ. انضمّ إليه عدد قليل من الأمراء البروتستانت، ولكنّ الاتحاد

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص١٢٦.

(١٠٧) Holt, Ibid., pp. 156-157, and Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, pp. 289-291.

(١٠٨) Salmon, Ibid., pp. 3-4, 126 and 168-169, and Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 173-174.

(١٠٩) Cavanaugh, Ibid., pp. 147-150.

استطاع أن يكسب دعماً كاثوليكياً من هنري الرابع وكارلو إمانويل (Carlo Emanuele)، دوق سافوي (Savoy). بدأت الحرب بتمرّد في بوهيميا الكاثوليكية ضدّ إمبراطور الهابسبورغ الكاثوليكي فرديناند الثاني: وفي عام ١٦١٨م، عرض المتمرّدون عرش بوهيميا على فريدريك الخامس الكالفني غير أنّ باقي أعضاء الاتحاد البروتستانتي رفضوا دعمه في ذلك، مما أدى إلى فسخ الاتحاد بعد عامين[١٠٩] استغرق الأمر عامين من الهابسبورغ لقمع التمرّد وإعادة الكاثوليكية إلى بوهيميا، وفي أثناء ذلك، انطلقت جولة جديدة من العداء بين الهولنديين وحكم الهابسبورغ.

قاوم أمراء أوروبا الحكم الإمبراطوري للهابسبورغ، ولكن تلك المقاومة لم تكن «كاثوليكية» ولا «بروتستانتية» تماماً، فقبل مدّة قصيرة، كانت فرنسا الكاثوليكية تدعم الأمراء البروتستانت في ألمانيا ضدّ الإمبراطورية. وقد اعتمدت الحرب على المرتزقة مدفوعي الأجر، فعلى سبيل المثال، كان البروتستانت من اسكتلندا وإنكلترا يخدمون في جيوش فرنسا الكاثوليكية[١١٠] قاد القائد الكاثوليكي إرنست فون مانسفيلد (Ernst von Mansfeld) جيشاً إمبراطورياً ضدّ المتمردين الكاثوليك في بوهيميا في بداية الحرب، ولكنه في عام ١٦٢١م انتقل إلى الجانب الآخر وقاد قوات فريدريك الخامس الكالفني في بوهيميا[١١١] كان ألبرشت فون فالنشتاين (Albrecht von Wallenstein)، قائد المرتزقة البوهيميين، والذي أصبح القائد الأعلى للجيش الإمبراطوري الكاثوليكي لوثرياً، وكان كثيرٌ من جنود المشاة التابعين له بروتستانت هاربين من الاضطهاد الكاثوليكي في بلدانهم، ويبدو أن فالنشتاين كان مهتماً بالأعمال التجارية الحربية أكثر من اهتمامه بالدين[١١٢]، فقد قام بتحويل أملاكه الكثيرة إلى ترسانة للأسلحة لجيشه

---

(١١٠) Geoffrey Parker, *The Thirty Years War*, (London: Routledge Press, 1984), pp. 29-33 and 59-64.

(١١١) المصدر نفسه، ص١٩٥.

(١١٢) Dunn, *The Age of Religious Wars, 1559-1689*, pp. 71-72.

(١١٣) William H. McNeill, *Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society Since AD 1000* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1982), pp. 120-123, and Robert L. O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons, and Aggression* (New York; Oxford: Oxford University Press 1999), pp. 143-144.

الخاص المكوّن من نصف مليون مقاتل. لم يكن فالنشتاين مبالياً بالموقع الاجتماعي أو الانتماء الديني للمقاتلين، وإنما بطاعة وكفاءة قواته، التي كان مسموحاً لها أن تعيش خارج الأرياف وأن ترهب سكّان القرى.

بحلول عام ١٦٢٩م، بدا أن الإمبراطور فرديناند قد استعاد السيطرة على الإمبراطورية، ولكن قوّته تراجعت بعد عام واحد، عندما تمكن الكاردينال ريشيليو (Cardinal Richelieu)، رئيس وزراء فرنسا، من إقناع ملك السويد، المحارب البروتستانتي غوستاف أدولف (Gustavus Adolphus) بمهاجمة إمبراطورية الهابسبورغ. يُقدَّم أدولف أحياناً كبطل بروتستانتي، ولكنه لم يذكر الدين على الإطلاق في إعلان النوايا (Declaration of Intent) الذي قدّمه في حزيران/يونيو ١٦٣٠م، ووجد صعوبات كثيرة في اجتذاب حلفاء له في البداية[١١٣] رأى الأمراء البروتستانت الأقوياء في ألمانيا هجوم السويديين خطيراً، وشكّلوا طرفاً ثالثاً وقف بمعزل عن كلّ من السويديين والهابسبورغ، وعندما حاول الفلاحون اللوثريون أن يُخرجوا السويديين اللوثريين من بلادهم في تشرين الثاني/نوفمبر ١٦٣٢م، تمّ قتلهم ببساطة[١١٤] وأخيراً، بعد انتصار أدولف الأوّل على تحالف الأمراء الجرمان الكاثوليك في ماغديبورغ (Magdeburg) في عام ١٦٣١م، شاركت مقاطعات عديدة، كانت قد وقفت على الحياد، مع الهجوم السويدي. أسهم ضَعفُ طرقِ التمويلِ والإمداد والتحكم في القوات في جعل الكثير من الجنود السويديين يلجؤون إلى نهب الأرياف، وقتل أعداد كبيرة من المدنيين[١١٥] يمكن عزو الخسائر البشرية الكبيرة في حرب الثلاثين عاماً جزئياً إلى استعمال جيوش المرتزقة الذين قاموا في سبيل تأمين احتياجاتهم بنهب المدنيين، واستغلال النساء والأطفال، وقتل الأسرى.

في كانون الثاني/يناير من عام ١٦٣١م، كان على فرنسا الكاثوليكية أن تنقذ السويديين البروتستانت، فوعدت بتوفير الدعم لمعسكراتهم، وقامت لاحقاً بإرسال قواتها لقتال القوات الإمبراطورية في شتاء ١٦٣٤ ـ ١٦٣٥م.

---

(١١٤) McNeill, Ibid., pp. 121-123.

(١١٥) Parker, *The Thirty Years*, War, pp. 127-128.

(١١٦) Jeremy Black, “Warfare, Crisis and Absolutism,” in: Cameron, ed., *Early Modern Europe: An Oxford History*, p. 211.

وقد تلقوا الدعم من البابا أوربان الثامن، الذي أراد إضعاف سيطرة الهابسبورغ على الدول البابوية في إيطاليا ولكن، لمواجهة تحالف السويد وفرنسا والبابا، قامت الولايات البروتستانتية في براندنبورغ (Brandenburg)، وساكسونيا (Saxony)، بالتصالح مع الإمبراطور الكاثوليكي في صلح براغ (١٦٣٥م) وخلال بضعة أشهر، قامت معظم الدول اللوثرية بعقد صلح مع فرديناند. اندمجت الجيوش البروتستانتية في القوات الإمبراطورية وقاتل الجرمان الكاثوليك والبروتستانت جنباً إلى جنب في مواجهة السويديين. كان ما تبقى من حرب الثلاثين عاماً بالدرجة الأولى صراعاً بين فرنسا الكاثوليكية والهابسبورغ الكاثوليك[١١٦] لم يكن بإمكان أحد الطرفين تحقيق انتصار حاسم لهذه الحرب الطويلة، وبعد أن انهكت كلتا القوّتين تمّ التوقيع على اتفاقيات الصلح، والتي عُرفت إجمالاً بـ«صلح وستفاليا» (Peace of Westphalia) (١٦٤٨م)، الذي نصّ على أن يحكم الهابسبورغ النمساويون أراضيهم التي ورثوها، وأن يحكم السويديون بوميرانيا (Pomerania)، وبريمن (Bremen)، ومنطقة البلطيق. برزت بروسيا كدولة قائدة للبروتستانت الجرمان، واكتسبت فرنسا مزيداً من الأراضي في ألزاس (Alsace). وفي النهاية، أصبحت الكالفنية ديناً معترفاً به من الإمبراطورية الرومانية المقدّسة[١١٧] في نهاية حرب الثلاثين عاماً، كان الأوروبيون قد تصدّوا لخطر الحكم الإمبراطوري. ولن يكون ثمة إمبراطورية موحّدة كبيرة على غرار النموذج العثماني أو الفارسي أو الروماني؛ بل إنّ أوروبا ستنقسم إلى مزيد من الدول الصغيرة، وستدّعي كلّ منها السيادة على أراضيها، وستكون كلّ دولة منها مدعومة بجيش محترف، ومحكومة من قبل أمير يسعى للحكم المطلق، وهو ما أدى، ربما، إلى الصراعات الداخلية المزمنة.

كانت العاطفة «الدينية» حاضرة بالطبع عند المشاركين في تلك الحروب؛ ولكن علينا أنّ نتذكّر أن «الدين» لم يكن منفصلاً حتى ذلك الوقت عن الشؤون السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. يذكّرنا المؤرّخ جون بوسّي (John Bossy) بأنّ مفهوم «الدين» لم يكن منفصلاً عن المجتمع والسياسة قبل عام ١٧٠٠م. وكما سنرى لاحقاً في هذا الفصل، فإنّ هذا

---

(١١٧) Parker, Ibid., p. 142.

(١١٨) المصدر نفسه، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

التمييز لم يقم حتى إعلان الفصل الرسمي للكنيسة عن الدولة، والذي قام به فلاسفة الحداثة الأوائل ورجال الدولة، وحتى عندما تمّ ذلك، فإنّ قدوم الدولة الليبرالية قد احتاج إلى وقت ليس بالقصير. قبل ذلك الوقت، «لم يكن هناك طريقة واضحة للتمييز بين الشأن الاجتماعي والشأن الديني؛ إنّ هذا التمييز هو ابتكار حديث»[(١١٨)] كان البشر يتصارعون لأجل تصوّرات ورؤى مختلفة عن المجتمع، ولكنهم حتى ذلك الوقت لم يقوموا بالتفرقة بين ما هو ديني وما هو زمني/دنيوي.

كان هذا صحيحاً أيضاً في الحروب الأهلية الإنكليزية (١٦٤٢ ـ ١٦٤٨م)، والتي انتهت بإعدام الملك تشارلز الأوّل وإقامة الجمهورية البيوريتانية (Puritan)، التي لم تدم طويلاً، تحت حكم أوليفر كرومويل (Oliver Cromwell) (١٥٩٩ ـ ١٦٥٨م). من الصعب ذكر أمثلة عن المشاركين في الحرب الأهلية الذين تجاوزوا التقسيمات المذهبية والطائفية؛ حيث إن جيش كرومويل البيوريتاني والقوات الملكية كانوا جميعاً أعضاء في الكنيسة الإنكليزية. على الرغم من أنّهم قد حملوا تصوّرات دينية مختلفة. كان «البيوريتان» مستائين من العملية البطيئة والمحدودة للإصلاح في إنكلترا وأرادوا أن يطهّروا المؤسسات الإنجليكية [نسبة إلى الكنيسة الإنجليكانية/الإنكليزية] من الممارسات الكاثوليكية. وبدلاً من التعبّد في الأبنية الكنسية مع الأساقفة المعتمدين، أقاموا تجمّعات صغيرة وحصرية لأولئك الذين تحوّلوا عن الكاثوليكية وولدوا من جديد. لا شكّ في أنّ المحاولات الفظّة التي قام بها وليام لود (William Laud) (١٥٧٣ ـ ١٦٤٥م)، أسقف كانتربري، لاجتثاث الكالفنية من الكنائس الإنكليزية والاسكتلندية، وإيقافه للوزراء البيوريتان ودعمه للملكية المطلقة، كانت كلّها منبّهة وباعثة على هذه التحرّكات. كان كرومويل مقتنعاً بأنّ الله يتحكّم في الأحداث على الأرض وأنّه قد انتقى الإنكليز ليكونوا شعبه المختار الجديد[(١١٩)] كان نجاح جيشه

(١١٩) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 159, and John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 170-171.

(١٢٠) Andrew R. Murphy, "Cromwell, Mather and the Rhetoric of Puritan Violence," in: Andrew R. Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: Wiley Blackwell, 2011), pp. 528-534.

في هزيمة القوات الملكية في معركة ناسبي (Naseby) في عام ١٦٤٥م بالنسبة إليه دليلاً على «العناية الإلهية وظهوراً إلهياً»[١٢٠]، وقد برر إخضاعه الوحشي لإيرلندا باعتباره «محاكمة عادلة من الله»[١٢١]

لكن الحرب الأهلية، التي انتهت بقدوم المملكة المؤسساتية مع تشارلز الثاني عام ١٦٦٠م، لم تعد تُعتبر نتيجة لانفجار التعصّب الديني[١٢٢]، فقد كانت هي أيضاً جزءاً من صراع أوروبي أكبر ضدّ مركزية الدولة. كان تشارلز الأوّل قد حاول أن يحقق ملكية مطلقة مشابهة للملكيات التي قامت في القارة الأوروبية بعد حرب الثلاثين عاماً[١٢٣]، وقد كانت الحرب الأهلية محاولة لمقاومة هذه المركزية وحماية المصالح المحليّة، والحريّات، والامتيازات الأرستقراطية[١٢٤] مرة أخرى، تمّ تجاوز الانقسام الطائفي، عندما قاتل المشيخيون (Presbyterians) الاسكتلنديون والكاثوليك الإيرلنديون جنباً إلى جنب ضدّ البيوريتان لإضعاف الملكية. وعلى الرغم من أنّ تشارلز قد حاول فرض حكم أسقفي على الاسكتلنديين، إلا أنّهم أوضحوا في ميثاق ١٦٣٩م أنهم يقاتلون لا من أجل الدين فقط وإنما «للتخلّص من الحكومات الملكيّة»[١٢٥] في الاحتجاج العظيم ضدّ تشارلز في ١٦٤١م، اعتبر البيوريتان أن من المسلّم به أن الدين والسياسة أمران لا ينفصلان: «إنّ جذر جميع الأذى والضرر الحاصل هو في التخريب الشرير والمهلك لجميع القوانين الأساسية ومبادئ الحكم، التي يقوم عليها دين وعدالة المملكة»[١٢٦] كما بيّن وليام كافانو في **أسطورة العنف الديني**، لم تكن هذه الحروب «دينية تماماً» ولا «سياسية تماماً». ولكنها أسهمت في خلق فكرة عن «الدين» كنشاط شخصي وفردي، منفصل عن الشؤون الدنيوية[١٢٧] أخبر

---

(١٢١) Thomas Carlyle, ed., *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*, 3 vols. (New York: Scribner, 1871), vol. 1, p. 154.

(١٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص١٥٣ ـ ١٥٤

(١٢٣) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, p. 172.

(١٢٤) Ann Hughes, *The Causes of the English Civil War* (London: Macmillan, 1998), p. 25.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص١٠ ـ ٢٥، ٥٨ ـ ٥٩ و٩٠ ـ ٩٧.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص٨٩.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص٨٥.

(١٢٨) Cavanaugh, Ibid., pp. 160-172.

المستشار أكسل أوكسنستيرنا (Axel Oxenstierna)، الذي كان العقل المدبّر للسويديين في حروب الثلاثين عاماً، المجلس السويدي بأنّ هذا الصراع «لم يكن مسألة دينية تماماً، ولكن بدلاً من كونه خدمة للدولة، يمكن إقناع العوام بالدين الذي يفهمونه»[128] كان بإمكانه التحدّث بهذه الطريقة لأن الكنيسة اللوثرية قد تمّ استيعابها داخل الدولة السويدية. وكانت تشكيلات القوى السياسية الجديدة قد أجبرت الكنيسة على أن تصبح في موقع التابع، عبر عملية جذرية تضمّنت إعادة توزيع السلطة والموارد. عندما استعملت الكلمة الجديدة «العلمانية» في فرنسا في نهايات القرن السادس عشر، كانت تعني أصلاً «نقل الأملاك من حوزة الكنيسة إلى العالم (Saeculum)»[129]، والسلطة القضائية والتشريعية التي كانت مسؤولية الكنيسة بدأت تنتقل إلى الدول الجديدة ذات السيادة.

مثل معظم الدول، نشأت هذه الممالك الحديثة بالقوة: تصارعت جميعها لأجل ضمّ المزيد من الأراضي الممكنة وخاضت حروباً داخلية مع المدن، والإكليروس، والمنظّمات المحليّة، والأرستقراطيين الذين كانوا يحصلون في السابق على امتيازات وحصانات لم تعد الدول ذات السيادة تسمح بها[130] ظهرت الدولة الحديثة إلى الوجود عبر الانتصار العسكري على الكيانات السياسية المنافسة لها الإمبراطورية، الدولة ـ المدينة، والسادة الإقطاعيين[131] تمّ إخضاع الكنيسة أيضاً، والتي كانت في السابق ضرورية للحكومات في القرون الوسطى. إذاً فقد كانت حروب القرنين السادس عشر والسابع عشر هي «البوتقة التي احترقت فيها بعض القوى المتنافسة من العصر الماضي بينما اختلطت وتكوّنت مركّبات جديدة لتظهر نتيجة كلّ هذه التفاعلات لاحقاً»[132]

---

(١٢٩) Parker, *The Thirty Years War*, p. 172.

(١٣٠) Jan N. Brenner, "Secularization: Notes Toward the Genealogy," in: Henk de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008), p. 433.

(١٣١) Heinz Schilling, "War and Peace at the Emergence of Modernity: Europe between State Belligerence, Religious Wars, and the Desire for Peace in 1648," in: Bussman and Schilling, eds., *War and Peace in Europe*, p. 14.

(١٣٢) Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), p. 4.

(١٣٣) Salmon, *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*, p. 13.

احتاجت هذه التطوّرات السياسية والاجتماعية فهماً جديداً لكلمة «الدين»[١٣٣] كانت إحدى سمات الحداثة الفكرية المبكّرة هي النزوع نحو الثنائيات المتعارضة، ففي محاولة لتعريف الظواهر بشكل دقيق، تم وضع عناصر التجربة الإنسانية التي كانت متلازمة سابقاً، في ثنائيات متعارضة: الدين والعقل، الفكر والعاطفة، والكنيسة والدولة. قبل تلك اللحظة، كان العالمان «الجوّاني» و«البراني» متكاملين، ولكن الدين أصبح الآن شأناً شخصيا والتزاماً جوّانياً منفصلاً عن النشاطات «البرانية» كالسياسة. حددت البروتستانتية، التي أعادت تأويل المسيحية وكانت هي الأخرى نتيجة لمرحلة الحداثة المبكّرة، تعريفاً «للدين»، ووضعت أجندة يُتوقّع من التقاليد الدينية الباقية أن تتوافق معها. لقد عكس هذا التعريف الجديد «للدين»، بشكل مباشر، برنامجَ الدول الحديثة ذات السيادة، التي قامت بنفي «الدين» إلى المجال الخاص.

كانت الشخصية المفصلية في هذه التطوّرات هي إدوارد، بارون هربرت في تشيربري (Herbert of Cherbury) (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨م) والذي لم يكن فيلسوفاً فقط، بل كان أيضاً رجل دولة مؤيداً لسيطرة الدولة على الشؤون الإكليريكية. في عمله الأكثر أهميّة **الحقيقة** (*De Veritate*) الذي أثّر في عدد من الفلاسفة المهمّين أمثال هوغو غروتيوس (Hugo Grotius) (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥م)، ورينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، حاجج هربرت بأنّ المسيحية ليست مؤسسة وليست طريقة في العيش، وإنما هي مجموعة من خمس حقائق فطرية في العقل الإنساني:

١ ـ وجود إله فائق للطبيعة؛

٢ ـ ينبغي أن يُعبد؛

(١٣٤) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 72-85; Russell T. McCutcheon, "The Category "Religion" and the Politics of Tolerance," in: Arthur L. Greil and David G. Bromley, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Saaed and the Secular* (Oxford: Elsevier Science, 2003), pp. 146-152; Derek Peterson and Darren Walhof, "Rethinking Religion," in: Derek R. Peterson and Darren R. Walhof, eds., *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History* (New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 2002), pp. 3-9, and David E. Gunn, "Religion, Law and Violence," in: Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, pp. 105-107.

٣ ـ وأن يُخدم عبر الحياة الأخلاقية والتدين الطبيعي؛

٤ ـ وعلى البشر بالتالي أن يرفضوا عمل الخطايا؛

٥ ـ وسيكافَؤون أو يعاقَبون من الله على عملهم بعد الموت[١٣٤]

ولأنّ هذه الأفكار غريزية، وبدهية، ومتاحة لكلّ العقول، فإنّ الطقوس وإرشادات الكنيسة غير ضرورية[١٣٥] ستبدو هذه «الحقائق» غريبة بالتأكيد للبوذيين أو الهندوسيين أو الكونفوشيين أو الطاويين وللكثير من اليهود، وحتى المسلمون والمسيحيون سيجدونها غريبة. كان هربرت مقتنعاً بأنّ «كلّ الرجال سيجمعون على الحرص على هذه العبادة لله»، وبما أنّ الجميع سيتفقون على «هذا النموذج الطبيعي للدين» فإنه سيكون مفتاح السلام؛ و«الأرواح المتكبّرة» التي سترفض القبول بهذا الدين يجب أن تُعاقب من قبل القضاء العلماني[١٣٦] كان تركيزه على صفات «طبيعي»، «أصلي»، «فطري» التي تميّز هذه الأفكار الجوهرية يتضمّن القول بأن أولئك الذين لا يكتشفون هذه الأفكار في عقولهم هم بطريقة أو بأخرى شاذون وغير طبيعيين: كان هناك تيار ظلامي يَظهر في أفكار الحداثة المبكّرة. وكان تحويل الدين لشأن خاص بشكل متطرّف، مؤهّلاً ليصبح سبباً في الانقسام، والإكراه، وعدم التسامح، وهي الصفات ذاتها التي كان يحاول أن يلغيها في العاطفة «الدينية».

رأى توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م) أيضاً أن سيطرة الدولة على الكنيسة أمر ضروري للسلام وطالب بملكية قويّة تتغلّب على الكنيسة وتفرض الوحدة الدينية، وكتب كتابه الكلاسيكي **اللوياثان** (*Leviathan*) (١٦٥١م)، كمؤيد للملكية، بعد نفيه إلى باريس بعد الحروب الأهلية الإنكليزية. حاجج هوبز بأنّ القوى المدمّرة للدين يجب أن تُكبح كما قام الله بإخضاع اللوياثان، وحش الفوضى المذكور في الكتاب المقدّس، ليخلق العالم المنظّم. كان هوبز مصرّاً على أنّ الخلاف حول العقائد غير العقلانية الدوغمائية هو السبب

---

(١٣٥) Edward, Lord Herbert, *De Veritate*, translated by Meyrick H. Carre (Bristol, UK: J. W. Arrowsmith, 1937), p. 303.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص٢٩٨.

(١٣٧) Edward, Lord Herbert, *De Religio Laici*, translated and edited by Harold L. Hutcheson (New Haven, CT: Yale University Press, 1944), p. 127.

في نشوب الحروب الدينية. ولكن، لم يكن الجميع متفّقين على هذا الرأي؛ إذ يناقش المنظّر السياسي الإنكليزي جيمس هارينغتون (James Harington) في كتابه **رابطة أوقيانوسيا** (*The Commonwealth Oceana*) (١٦٥٦م) القضايا الاقتصادية والقانونية التي أسهمت في تلك الصراعات، وهو ما لم يقم به هوبز، الذي أصرّ على أن القساوسة والوعّاظ هم «السبب في معاناتنا الأخيرة» عبر سوْقهم للبشر التائهين بـ«مذاهب مخزية»[١٣٧] اعتقد هوبز أن اللاهوتيين المشيخيين على وجه الخصوص هم المتسببون بإثارة العواطف الدينية الجامحة قبل الحرب الأهلية الإنكليزية وأنّهم بالتالي «مذنبون ومسؤولون عن كلّ ما حدث»[١٣٨] يتمثّل حلّ هوبز في خلق دولة مطلقة يمكنها أن تحطّم النوازع البشريّة للتشبّث المتعصّب بعقائدهم، والتي تجرّهم دوماً إلى الحروب. وبدلاً من ذلك، على البشر أن يعوا محدودية قدرة الإنسان على معرفة الحقيقة، وأن يدخلوا في علاقة تعاقدية مع الآخرين، وينتخبوا ملكاً مطلقاً ويقبلوا بأفكاره وكأنها أفكارهم هم[١٣٩]، وعلى الملك أن يتحكّم برجال الدين ليمنع النزاعات الدينية والمذهبية مستقبلاً[١٤٠] للأسف، فقد أثبت التاريخ أن حلّ هوبز مختزل وتبسيطي للغاية؛ فالدول الأوروبية ستستمر في قتال بعضها البعض بصورة وحشية، بوجود الصراع الديني أو بغيابه.

أما الحلّ الذي قدّمه جون لوك فقد كان الحريّة الدينية، ذلك أن الحروب الدينية، من وجهة نظره، نشأت بسبب العجز عن تقبّل وجهات نظر الآخرين. حاجج لوك بأنّ «الدين» هو «بحث شخصي» ولا يمكن بالتالي أن

---

(١٣٨) Thomas Hobbes, *Behemoth, or, the Long Parliament*, edited by Frederick Tönnies (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), p. 55.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص٩٥.

(١٤٠) Thomas Hobbes, *On the Citizen*, edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge Texts in the History of Political Though (Cambridge, UK: Cambridge University Press,1998), 3.26, and Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by Richard Tuck (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), p. 223.

(١٤١) Hobbes, *Leviathan*, pp. 315 and 431-434.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: توماس هوبز، **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**، ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب (بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١)].

يُدار من قبل الحكومات؛ ففي هذا السعي الشخصي، على كلّ شخص أن يعتمد على «جهده الخاص» بدلاً من الاعتماد على سلطة خارجية[١٤١]، والخلط بين «الدين» والسياسة كان خطأً وجودياً مؤلماً وخطيراً:

«إنّ الكنيسة مؤسسة منفصلة ومتمايزة تماماً عن الكومنولث، والحدود بين الجانبين ثابتة لا تتغيّر، ومن يخلط بين هذين المجتمعين، فإنه يخلط بين السماء والأرض، العالمين المنفصلين والمتعارضين، واللذين هما في جوهرهما وتفاصيلهما مختلفان بشكل تام»[١٤٢]

افترض لوك أن الفصل بين السياسة والدين جزء من طبيعة الأشياء، ولا شكّ في أن هذا كان رأياً جديداً تماماً، حتى أنّ معظم معاصريه اعتبروه رأياً غريباً وغير مقبول، وهو رأي يجعل من مفهوم «الدين» الحديث مفهوماً مختلفاً تماماً عن كلّ ما سبقه، ولكن لأنّ المشاعر الدينية العنيفة كانت منفلتة، فقد اعتبر لوك أن الفصل بين الدين والحكم «أكثر الأشياء ضرورة» لخلق مجتمع يعمّه السلام[١٤٣]، مع لوك نرى ميلاد «أسطورة العنف الديني» التي ستصبح متأصّلة في الروح الأوروبية.

أصبحت المسيحية الغربية أكثر جوّانية خلال الفترة المبكّرة من الحداثة، وهو ما يظهر في مفهوم لوثر عن الإيمان باعتباره امتلاكاً داخلياً لقوة المسيح المخلّصة، وفي صوفية تيريزا الأفيلاوية (Teresa of Avila) (١٥١٥ ـ ١٥٨٢م)، وفي «الرياضات الروحية» لـ إغناطيوس دي لويولا (Ignatius of Loyola) (١٤٩١ ـ ١٥٥٦م). ولكن، في الماضي، دفع استكشاف العالم الجوّاني الرهبان البوذيين إلى العمل «لأجل رفاهية البشر وسعادتهم» ودفع الكونفوشيين إلى العمل السياسي لإصلاح المجتمع. وقام عيسى، بعد صراعه الشخصي ضدّ الشيطان في البريّة، بمعالجة المرضى في قرى الجليل، وهو ما أدّى إلى إعدامه من السلطات المحليّة. ترك محمد غار حراء ليخوض صراعاً سياسياً ضد العنف البنيوي في مكّة، وفي المرحلة المبكّرة من الحداثة أيضاً، دفعت الرياضات الروحية إغناطيوس للذهاب إلى

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ص٣١.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص٢٧.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص١٧.

أنحاء العالم، إلى اليابان والصين والهند والأمريكتين. ولكن «الدين» الحديث سيحاول أن يفسد هذه الديناميكية الطبيعية عبر تحويل الإيمان إلى بحث جوّاني خالص، بالتأكيد سيثور الكثيرون ضدّ هذا التحويل غير الطبيعي لإيمانهم.

كشف إنسانيو عصر النهضة، الذين لم يطبّقوا حقوق الإنسان الطبيعية التي يدعون إليها على السكان المحليين في العالم الجديد، عن الجانب الخدّاع في أفكار الحداثة المبكّرة التي ما تزال حاضرة في حياتنا السياسية. كشف لوك، الذي كان من أوائل من صاغوا الأخلاق الليبرالية للسياسة الحديثة، عن جانب مظلم من العلمانية التي قدّمها؛ فقد كان رائد التسامح رافضاً تماماً لأن تتكيّف الدولة ذات السيادة مع الكاثوليكية أو مع الإسلام[(١٤٤)] وفي المقابل، أيّد «السلطة المطلقة، الاعتباطية، الاستبدادية» للسيد على العبيد والتي تتضمّن «القدرة على قتلهم في أيّ وقت»[(١٤٥)] وكان متورّطاً بشكل مباشر في استعمار كارولاينا، وحاجج لوك بأنّ «الملوك» المحليين في أمريكا ليس لديهم الحقّ القانوني في امتلاك أراضيهم[(١٤٦)] ومثل توماس مور، وجد لوك أنّه من غير المحتمل أن «تبقى هذه الغابات والأراضي غير المزروعة في أمريكا للطبيعة، من دون أي تطوير، أو زراعة أو تدبير» في حين يمكن أن تستغل لمساعدة «المحتاجين والبائسين» في أوروبا[(١٤٧)] بدأ يظهر نظام جديد من الاضطهاد البنيوي الذي سيفضّل ويميّز الغرب الليبرالي والعلماني على حساب السكان المحليين في المستعمرات.

فيما يتعلّق بقضية الاستعمار، كان معظم المفكرين في مرحلة الحداثة

(١٤٥) John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1955), p. 15.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: جون لوك، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨)].

(١٤٦) John Locke, *Two Treatises of Government*, edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Cambridge Texts in the History of Political Thought (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988), "Second Treatise," 5.24.

(١٤٧) Ibid., 5.120-121.

(١٤٨) Ibid., 5.3.

المبكّرة متفقين مع لوك، اعتبر غروتيوس أنّ أي عمل عسكري ضدّ السكان الأصليين عادل لأنهم لا يمتلكون الحقّ القانوني في أراضيهم[148] واعتقد هوبز بأنّ على الأمريكيين الأصليين ـ «القليلين، والمتوحشين، والفقراء، واللؤماء، ذوي الحياة القصيرة ـ أن يتخلّوا عن أراضيهم، لأنهم لم يطوّروا اقتصاداً زراعياً»[149] في خطبة أقامتها شركة فيرجينيا، التي استلمت الميثاق الملكي بحقّها في استغلال الأراضي بين نيويورك الحديثة وكارولاينا الجنوبية، في لندن في عام ١٦٢٢م، حاجج جون دون (John Donne)، عميد كاتدرائية سانت بول: «في قانون الطبيعة والأمم، فإنّ الأرض التي لم تُسكن أو التي هُجرت تماماً أو تخلّى عنها سكانها السابقون، تصبح حقاً لمن يتملّكونها»[150] أخذ المستعمرون هذا الاعتقاد معهم إلى أمريكا الشمالية، ولكنهم على خلاف مفكري الحداثة الأوائل، لم تكن لديهم النية للفصل بين الكنيسة والدولة.

---

(١٤٩) Hugo Grotius, *Rights of War and Peace in Three Books* (London: Winnys and Other, 1738), 2.2.17, and 2.20.40 and Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, pp. 103-104.

(١٥٠) Hobbes, *On the Citizen*, p. 30.

(١٥١) John Donne, *Sermons of John Donne*, edited with introductions and critical apparatus by George R. Potter and Evelyn M. Simpson, 10 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1959), vol. 4, p. 274.

الفصل العاشر

انتصار العلماني

عندما وصل الآباء الحجاج إلى خليج ماساتشوستس (Massachusetts) في عام ١٦٢٠م، ربما كانوا ليُصابوا بالرعب لو قيل لهم إنهم على وشك أن يضعوا الأساس لأوّل جمهورية علمانية في العالم. لقد تركوا إنكلترا لأنّهم اعتقدوا أنّ رئيس الأساقفة لود أفسد كنيستهم بفرض الممارسات الكاثوليكية؛ وقد اعتبروا أن هجرتهم خروج جديد، وأنّ أمريكا «كنعان الإنكليزية»، هي «أرضهم الموعودة»[1] قبل نزولهم إلى اليابسة، ذكّرهم جون وينثروب (John Winthrop)، أوّل حكّام مستعمرة الخليج، بأنهم قد جاؤوا إلى براري أمريكا ليُقيموا مجتمعاً بروتستانتياً حقيقياً يكون ضوءاً تهتدي به الأمم الأخرى ويجعل إنكلترا تجدد عهدها مع حركة الإصلاح[2] «علينا أنّ نتعامل كما لو أنّنا مدينة فوق الجبل وكما لو أنّ عيون جميع البشر معلّقة علينا، فإن خُنّا إلهنا في المهمة الموكلة إلينا، وكنّا السبب في أن يتوقف الله عن مساعدته لنا، فإننا سنكون قصة وعبرة للعالم»[3] كانت إحدى أبرز مهامهم حماية السكان الأصليين من مكائد المستوطنين الفرنسيين

---

(١) John Cotton and Thomas Morton, "New English Canaan," (1634-1635), and John Cotton, "God's Promise to His Plantations," (1630), in: Alan Heimart and Andrew Delbanco, eds., *The Puritans in America: A Narrative Anthology* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1985), pp. 49-50.

(٢) Kevin Phillips, *The Cousins' Wars: Religious Politics and the Triumph of Anglo-America* (New York: Basic Books, 1999), pp. 3-32; Carla Garden Pesteria, *Protestant Empire: Religion and the Making of the British Atlantic World* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 2004), pp. 503-515, and Clement Fatoric, "The Anti-Catholic Roots of Libiral and Republican Conception of Freedom in English Political Thought," *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, no. 1 (January 2005).

(٣) John Winthrop, "A Model of Christian Charity," in: Heimart and Andrew Delbanco, eds., Ibid., p. 91.

الكاثوليك في أمريكا الشمالية، وجعل إنكلترا الجديدة «حصناً ضدّ مملكة المسيح الدجال، التي يعمل «اليسوعيون» على إقامتها في هذه الأرجاء»(٤) كان وينثروب ليجد مفهوم «الدولة العلمانية غير متصور»، كما أنّه، مثل كلّ المستعمرين، لم يكن لديه وقت للديمقراطية؛ فقبل أن يدوس الرجال تراب أمريكا، ذكّر المهاجرين بكل وضوح أنّ الله قد «نظّم حياة البشرية، ومثل كلّ الأوقات، سيكون البعض أغنياء، والبعض فقراء، سيكون البعض رفعاء وسادة يملكون السلطة والكرامة، وسيكون الآخرون وضعاء وخاضعين»(٥)

كان البيوريتانيون مقتنعين بأنّ الله قد أعطاهم الأرض بتفويض خاص، وقد امتزجت هذه القناعة مع مذهبهم الإنسانوي، الأكثر علمانية، الداعي إلى حقوق الإنسان. وقبيل مغادرتهم ساوثهامبتون (Southampton) في عام ١٦٣٠م، تلا عليهم وزيرهم جون كوتون (John Cotton) كل حالات الهجرة السابقة المذكورة في الكتاب المقدّس. وبعد أن بيّن لهم كيف أن الله أعطى أبناء آدم ونوح، الذين قاموا باستعمار عالم «خالٍ»، «الحريّة» للإقامة في أيّ «مكان فارغ» من دون شرائه من السكان الأصليين أو طلب الإذن منهم، تابع كلامه للوصول إلى الحجة القائلة إنّ: «أحد مبادئ الطبيعة، أن من يأخذ أرضاً خالية ويتملّكها ويحرثها ويزرعها، فإنها تُصبح حقّاً له»(٦) كانت إنكلترا تُعاني اكتظاظاً سكّانياً، هكذا كان يدّعي روبرت كوشمان (Robert Cushman)، مدير أعمال شركة خليج ماساتشوستس، وكانت أمريكا «منطقة واسعة ومهملة وفارغة» ولأنّ الهنود لم يكونوا «يملكون صناعة أو فنّاً، أو علماً أو مهارة، وليست لديهم القدرة على التعامل مع الأرض أو البضائع، فقد كانت الأرض كلها تالفة وخربة وبحاجة إلى السماد، والحصاد، والترتيب، إلخ». ولذلك كان من المشروع للمستوطنين أن «يأخذوا الأرض غير المستخدمة»(٧)، وسيحكم هذا المذهب الليبرالي طريقة

(٤) John Winthrop, "Reasons to Be Comidned for... the Intended Plantation in New England," (1629), in: Ibid., p. 71.

(٥) Winthrop, "A Model of Christian Charity," p. 82.

(٦) Cotton, "God's Promise to His Plantations," (1630), p. 77.

(٧) Robert Cushman, "Reasons and Considerations Touching the Lawfulness of Removing out of England into the Parts of America," Heimart and Delbanco, eds., *The Puritans in America: A Narrative Anthology*, pp. 43-44.

تعاملهم مع الأمريكيين الأصليين تماماً كتعاليم الكتاب المقدّس.

إنّ مركزية الخطيئة الأصلية في لاهوت هؤلاء المستعمرين البروتستانت، جعلتهم مستعدين للتعامل في سياستهم مع طبيعة الإنسان الخارج من الجنة. لو لم يرتكب آدم الخطيئة، فإنّ الحكومات ستكون غير ضرورية؛ ولكنّ البشر الخطّائين ينزعون بطبيعتهم إلى الكذب، والسرقة والقتل، وهذه الدوافع الشريرة يمكن كبحها وضبطها وإبقاؤها تحت السيطرة فقط عبر حكومة قوية تمتلك السلطة. إنّ هؤلاء الذين «ولدوا من جديد» هم من يتمتّعون بحريّة «أبناء الله» ولكن حريّتهم مقيّدة بتنفيذهم لأوامر الله. وفي أثناء تحوّلهم وولادتهم الجديدة، تخلّوا عن حقّهم باتباع رغباتهم وخضعوا لسلطة الله الموضوعة عليهم[8].

لم تكن مستعمرة خليج ماساتشوستس أوّل مستوطنة للإنكليز في شمال أمريكا؛ فقد وصل مؤسسو جيمستاون (Jamestown) إلى فرجينيا في عام ١٦٠٧م، ولم يكونوا من المنشقّين البيوريتان المتحمّسين، بل كانوا تجّاراً، عازمين على جعل مستعمرتهم مشروعاً تجارياً مربحاً على الرغم من ذلك، فإنّ أوّل ما قاموا به عند نزولهم إلى اليابسة هو بناء كنيسة، بعد أن احتطبوا الأشجار لبناء السقف والمقاعد[9] كانت كنيستهم هي الأخرى صارمة بقدر صرامة كنيسة خليج ماساتشوستس، وكانت خدمة الكنيسة إجبارية، كما كانت هناك غرامات مفروضة على شرب الخمر، والقمار، والزنا، والبطالة، واللباس المتفاخر، وإن لم يغيّر المذنب سلوكه، فإنه يُطرد وتُصادر جميع أملاكه[10]، كان هذا عملاً مسيحياً وتجارياً في الآن ذاته، وقد أُشيد به في لندن باعتباره لحظة محورية في تاريخ الخلاص[11] وفقاً لميثاقها الملكي، فإنّ الهدف الرئيس لشركة فرجينيا كان تحويل السكان الأصليين إلى المسيحية

(٨) Perry Miller, "The Puritan State and Puritan Society," in: Perry Miller, *Errand into the Wilderness* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1956), pp. 148-149.

(٩) John Smith, "A True Relation," in: Edwin Arber and A. C. Bradley, eds., *John Smith: Works* (Edinburg: J. Grant, 1910), p. 957.

(١٠) Perry Miller, "Religion and Society in the Early Literature of Virginia," in: Miller, *Errand into the Wilderness*, pp. 104-105.

(١١) William Crashaw, *A Sermon Preached in London before the Right Honorable the Lord Lavvarre, Lord Gouernour and Captaine Generall of Virginea* (London: [W. Hall] for William Welby, 1610), in: Miller, Ibid., pp. 111 and 138.

البروتستانتية وليس النجاح الاقتصادي(١٢) كان المستوطنون في فرجينيا، بحكم كونهم بروتستانت في مرحلة الحداثة المبكّرة، متمسكين بمبدأ صلح أوغسبورغ: «بلده، دينه»، وبينما لم يسعَ معظم الحكّام الزراعيين للتحكّم في الحياة الروحية لرعاياهم، فإن العقول التجارية لمستوطني فرجينيا كانت تعتبر أن على السكان في أيّ مجتمع منظّم أن يمتلكوا العقيدة الدينية ذاتها، ومن واجب أي حكومة أن تفرض مراعاة الأحكام الدينية على المجتمع.

لم يكن جون لوك قد ولد بعد، وهكذا فإن الدين والسياسة والاقتصاد لم تكن شؤوناً منفصلة عن بعضها البعض في المستعمرات الأمريكية، ولم يكن مستوطنو فرجينيا قادرين على التفكير في التجارة كنشاط علماني خالص بالتأكيد(١٣) قدّم الوسيط التجاري للشركة، صامويل بورشاس (Samuel Purchas)، التعبير الأوفى عن أيديولوجيا شركة فرجينيا(١٤)؛ لو لم يكن آدم قد هبط من الجنة، لكان العالم قد حافظ على كماله الأصلي ولكان اكتشافه أمراً سهلاً، ولكن بمجيء الخطيئة، أصبح البشر ضالّين وفاسدين، حتى أنهم قد يُقدمون على قتل بعضهم البعض، ولذا فقد قام الله بتفريقهم في الأرض بعد تخريب برج بابل وجعلهم أقواماً يجهلون بعضهم البعض. كان آدم يتنعّم في جنة عدن بكل ما يحتاج إليه من موارد وسلع، ولكن هذه الموارد قد تفرّقت في الأرض هي الأخرى بعد هبوطه. وبفضل التقنيات البحرية الجديدة، يمكن أن تقوم البلدان في المناطق المختلفة بتوفير الموارد التي تحتاج إليها البلدان الأخرى، ويمكن أن يستعمل الله هذا السوق العالمي لخلاص العالم غير المسيحي. في أمريكا، سيزوّد مستوطنو فرجينيا إنكلترا المهددة بالمجاعة بالسلع الأساسية، وفي الآن ذاته سيوصلون الإنجيل إلى الهنود الأمريكيين. وتشرح منشورات الشركة بأن الله لم يعد يعمل من خلال الأنبياء والمعجزات؛ والطريقة الوحيدة لتبشير العالم هذه الأيام هي

---

(١٢) Miller, Ibid., p. 101.

(١٣) David S. Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1985), pp. 11-13; Louis B. Wright, *Religion and Empire: The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion, 1558-1625* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1943), and Miller, "Religion and Society in the Early Literature of Virginia," pp. 105-108.

(١٤) Samuel Purchas, *Hakluytus Posthumous, or Purchas His Pilgrim*, 3 vols. (Glasgow: MacLehose, 1905-1906), vol. 1, pp. 1-45.

«الكشوفات والتجارة». سيتمكن المستعمرون من خلال العيش في أرض الهنود وتبادل التجارة معهم من أن «يبيعوا لآلئ الجنة لهم» عبر «الحديث اليومي معهم»[١٥]، ويؤكّد بورشاس بأنّ التنقيب عن الموارد ليس هو الغاية النهائية، وأن الشركة ستفشل إن فكّرت بالربح فقط.

في البداية، كان بورشاس مقتنعاً بأن الأرض يجب أن تُنتزع بالإكراه من الهنود لأنّ الله قد خصصها للمستعمرين[١٦] ربما كانت هذه الأيديولوجيا البروتستانتية أبويّة (Paternalistic) في طريقة تعاملها مع السكان الأصليين، ولكنها كانت تحوي أيضاً قدراً من الاحترام لهم، ولكن في أثناء أوّل شتائين رهيبين، عندما كان المستعمرون على وشك الموت جوعاً، هرب أحد المجنّدين إلى السكان المحليين في بوهاتان (Powhatan)، وعندما طلب الحاكم الإنكليزي من زعيمهم أن يُرجع اللاجئ الهارب، رفض الزعيم المحلي طلبه بازدراء، عندئذ هاجمت ميليشيا الإنكليز السكان الأمريكيين الأصليين وقتلت خمسة عشر شخصاً منهم، وأحرقت بيوتهم، وأفسدت حقول الذرة، وخطفت الأميرة، وقتلت أطفالها[١٧] لم يكن هذا «حديثاً يومياً» لطيفاً! أصيب الهنود بالذهول، وسألهم زعيم بوهاتان: «لماذا تقتلوننا ونحن نزوّدكم بالطعام؟ لماذا تغارون منا؟ نحن لسنا مسلّحين ونريد أن نعطيكم ما تطلبونه، إن تعاملتم معنا بود»[١٨]

ولكن في عام ١٦٢٢م، أصبح الهنود الأمريكيون يشعرون بالخطر الشديد من التوسّع الهائل للمستعمرة؛ فقد استولى الإنكليز على مساحات واسعة من مناطق صيدهم، وحرموهم بذلك من أحد الموارد الرئيسة[١٩] في هجوم مفاجئ على جيمستاون، قام البوهاتان بقتل ثلث سكان المستعمرة. ردّ مستوطنو فرجينيا بحرب استنزاف قاسية على الهنود: سيتركون القبائل

---

(١٥) "A True Declaration of the Estate of the Colonie in Virginia," (1610), in: Peter Force, ed., *Tracts and Other Papers*, 4 vols. (New York: Peter Smith, 1844), vol. 3, pp. 5-6.

(١٦) Miller, "Religion and Society in the Early Literature of Virginia," pp. 116-117.

(١٧) Howard Zinn, *A People's History of the United States: From 1492 to the Present*, 2nd ed. (London; New York: Harper Perennial, 1996), p. 12.

(١٨) المصدر نفسه، ص١٣.

(١٩) Andrew Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy* (New York; Toronto: Alfred Knopf, 2012), pp. 15-17.

المحليّة تستقر وتزرع الذرة، وحين يأتي موعد الحصاد، سيهاجمونهم ويقتلون منهم بقدر ما يستطيعون. خلال ثلاث سنوات، كانوا قد انتقموا عدّة مرات لمجزرة جيمستاون، وبدلاً من أن يؤسسوا مستعمرتهم على مبادئ الإنجيل في التعاطف والرحمة، مارسوا سياسة استئصالية للسكان المحليين، وفرضوها بالقوة العسكرية القاسية، حتى بورشاس اضطر إلى التخلي عن الإنجيل والاعتماد على مذهب الإنسانيين العدواني في «حقوق الإنسان» عندما وافق أخيراً على أنّ الهنود يستحقون هذا المصير لأنهم، بمقاومتهم المستوطنين الإنكليز، كانوا ينتهكون قانون الطبيعة[٢٠] بدأت الحسابات البراغماتية تحلّ محلّ السلوك الديني القديم، فلم تكن الشركة قادرة على إنتاج احتياجات إنكلترا، كما أنّ المستثمرين لم يجدوا عائد الربح كافياً، ووجدوا أنّ الطريقة الوحيدة ليجعلوا من مستعمرتهم فاعلة هي زراعة التبغ وبيعه بخمسة شلنات (Shillings). ستتحول فرجينيا التي بدأت كمشروع مقدّس تدريجياً إلى العلمانية، ليس بسبب أيديولوجية لوك الليبرالية، وإنما بسبب ضغط الأحداث[٢١]

لم تساور مستوطني ماساشوستس البيوريتان أية شكوك بشأن قتل الهنود الأمريكيين[٢٢]، فهم قد غادروا إنكلترا خلال حرب الثلاثين عاماً، وتشرّبوا الروح الحربية لتلك الأيام الرهيبة، وقد برروا عنفهم عبر قراءة انتقائية بدرجة كبيرة للكتاب المقدّس، متجاهلين تعاليم المسيح الداعية إلى السلام، ومتمسّكين بعدوانية ببعض النصوص العبرانية. كان ألكسندر لايتون (Alexander Leighton) يعظ بهذه الكلمات: «الله محارب عظيم»، ويتابع بالقول إن الكتاب المقدّس هو «أفضل كتاب تعليمات للحرب»[٢٣]؛ وقد أعطى وزيرهم الموقّر جون كوتون تعليمات تفيد بإمكانية الهجوم على الهنود «من دون تحذير أو تنبيه» لهم ـ وهو ما كان يُعتبر فعلاً محظوراً ـ لأنهم بالإضافة إلى حقهم الطبيعي بملكية هذه الأراضي، فإنّهم «مأمورون من الله

---

(٢٠) Purchas, *Hakluytus Posthumous, or Purchas His Pilgrim,* vol. 1, pp. xix, 41-45, 220-222, 224 and 229.

(٢١) المصدر نفسه، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

(٢٢) Preston, Ibid., pp. 31-38.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٣٣.

بشكل خاص» بأخذ أراضيهم(٢٤) وهنا نجد علامات على هذا التفكير الاستثنائي (Exceptionalist) الذي سيطبع السياسة الأمريكية في كثير من الأحيان مستقبلاً وفي عام ١٦٣٦م، يصف وليام برادفورد (William Bradford)، غارة حربية على قرية من قرى قبيلة بيكوات (Pequot) في كونيتيكت ثأراً لمقتل تاجر إنكليزي، متأملاً المعركة العنيفة برضى تام عن النفس:

«أولئك الذين نجوا من النار تم ذبحهم بالسيوف؛ وتمّ تمزيق بعضهم إلى أشلاء، لقد تمّ قتلهم بسرعة ولم يتمكن سوى القليل من الفرار، ربما قتلوا ما يقرب من ٤٠٠ منهم. لقد كان مشهداً مرعباً أن أراهم يحترقون بالنار، ودماؤهم تجري على الأرض، وكانت رائحة جثثهم المتعفنة مثيرة للخوف، ولكن كلّ هذا بدا تضحية لذيذة في سبيل النصر، وصلى الجميع لله الذي كان كريماً معهم»(٢٥)

عندما تفاوض البيوريتان في اتفاقية هارتفورد (Treaty of Hartford) (١٦٣٨م) مع الناجين القلائل من البيكوات، أصرّوا على تدمير جميع قراهم وبيع نسائهم وأطفالهم كعبيد. عندما سُئِل: هل على المسيحيين أن يتعاملوا برحمة أكثر من هذه؟ أجاب النقيب جون أندرهيل (John Underhile)، المحارب السابق في حرب الثلاثين عاماً، على السؤال بالنفي: الله يدعم الإنكليز، «ولدينا بالتالي ما يكفي من النور لمتابعة طريقنا»(٢٦)

ولكن بعد ثلاثين عاماً من ذلك، بدأ بعض البيوريتان بالتشكيك في شرعية الحملات العسكرية على الهنود(٢٧) بعد مقتل هندي كان قد تحوّل إلى المسيحية في عام ١٦٧٥م، ألقت السلطات في بليموث (Plymouth)

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص٣٥.

(٢٥) William Bradford, "History of the Plymouth Plantation," : Zinn, *A People's History of the United States: From 1492 to the Present*, p. 15.

(٢٦) Ronald Dale Kerr, "Why Should You Be So Furious?: The Violence of the Pequot War," *Journal of American History*, vol. 85, no. 3 (December 1998).

(٢٧) Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*, pp. 41-45, and Andrew R. Murphy, "Cromwell, Mather and the Rhetoric of Puritan Violence," in: Andrew Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011), pp. 525-535.

باللوم على ميتاكوميت (Metacomet)، زعيم قبيلة وامبانواغ (Wampanoag)، والذي كان الإنكليز يطلقون عليه لقب «الملك فيليب». وبعد أن قاموا بإعدام ثلاثة من مساعديه، قام ميتاكوميت بقيادة تحالف من الهنود وهاجم على الفور خمسين مدينة من أصل تسعين، في بليموث وَرود آيلاند (Rhode Island)؛ بحلول ربيع عام ١٦٧٦م كانت الجيوش الهندية على بعد ١٠ أميال من بوسطن. في الخريف كانت الحرب قد تحوّلت إلى مصلحة المستعمرين، ولكنهم كانوا يواجهون شتاء قاسياً وكانت قبائل ناراغانسيت (Narragansetts) في رود آيلاند تمتلك الطعام والمؤن، فقام المستعمرون باتهام الناراغانسيت ـ من دون دليل ـ بمساعدة ميتاكوميت، وقامت ميليشيا الإنكليز بمهاجمتهم ونهب قريتهم، وقتل سكانها ـ ومعظمهم من العزّل غير المسلّحين ـ وقاموا بإحراق القرية وتسويتها بالأرض. استمرت الحرب والأعمال الوحشية من قبل الطرفين ـ كان الهنود يسلخون فروات رؤوس أسراهم وهم أحياء؛ وفي المقابل كان الإنكليز ينزعون أحشاء أسراهم ـ ولكن في صيف ١٦٧٦م، توقّف الطرفان عن القتال. بعد انتهاء الحرب، كان عدد السكان الهنود في ناراغانسيت قد أصبح نصف ما كان عليه قبلها قُتل ١٢٥٠ في المعارك، ومات ٦٢٥ متأثرين بجراحهم، ومات ٣٠٠٠ بسبب الأوبئة في أثناء مدة أسرهم، بينما قتل ما يقرب من ٨٠٠ فقط من المستعمرين، وهو ما يعادل ١,٦ في المئة من عدد السكان الإنكليز الذي كان يقدّر بخمسين ألفاً

اعتقد المستوطنون البيوريتان بأن الله قد استعمل الهنود لمعاقبة المستعمرين على تنكبهم لطريق الله وتقصيرهم في الحضور إلى الكنيسة، وكانوا بالتالي غير آبهين على الإطلاق بشأن قتلى الهنود، غير أنّ كثيراً من المستعمرين قد أصبحوا أقلّ اقتناعاً بأخلاقيّة الحرب الشاملة، وفي هذا الوقت رفعت الأقلية صوتها ضدّ الحرب. أدان الكويكرز (The Quakers)، الذين كانوا أوّل الواصلين إلى بوسطن في عام ١٦٥٦م، والذين كانوا في السابق عرضة للاضطهاد البيوريتاني وعدم التسامح، بشدّة هذه الأعمال الوحشية. واتهم جون إيستون (John Easton)، حاكم رود آيلاند، البيوريتان في بليموث بالغطرسة والثقة المفرطة بالنفس التي دفعتهم إلى توسيع مستوطناتهم بطريقة استفزازية وجعلتهم يقومون بتأليب القبائل ضدّ بعضها البعض بطريقة خبيثة. حاجج جون إليوت (John Eliot)، المبشّر المرسل إلى

الهنود، بأنّ هذه لم تكن حرباً دفاعية؛ وأن سلطات بليموث كانت هي المعتدية أساساً بتلفيقها لدليل كاذب وتهديدها الهنود بالعقاب. وكما حصل في فرجينيا، فإنّ ضعف الروح الدينية جعلت الحجج المستندة إلى المذهب العقلي والطبيعي تحلّ تدريجياً محلّ الحجج اللاهوتية في السياسة[٢٨].

كما هو الحال في كثير من الأحيان، فإن ضعف الحماسة الدينية في المجتمع قد يحفز نوعاً من الصحوة والإحياء الديني لدى بعض العناصر الساخطة. في بدايات القرن الثامن عشر، أصبحت العبادة تأخذ طابعاً أكثر رسمية في المستعمرات، وبدأت الكنائس الأنيقة ترسم شكلاً جديداً لسماء نيويورك وبوسطن، غير أنّ الحماسة الدينية المحمومة اندفعت في المناطق القروية بعيداً عن هذه التجمعات الكنسية الأنيقة. انطلقت الصحوة الكبرى (The Great Awakening) في البداية من نورثهامبتون (Nothampton)، في كونيتيكت، في عام ١٧٣٤م، بعد موت اثنين من الشبان، وما تلى ذلك من خطب مؤثّرة من القس جوناثان إدواردز (Jonathan Edwards) (١٧٠٣ ـ ١٧٥٨م) ألهبت في المدينة مشاعر الحماسة الدينية، التي انتشرت في ماساشوستس ولونغ آيلاند (Long Island). كانت الحشود خلال خطب إدواردز تصرخ وتهتف وتزدحم في الطرقات وتتجمّع حول منبر الوعظ، راجية منه التوقّف، ولكنه كان يستمرّ بإصرار، من دون أن يلتفت إلى الجماهير الهستيرية، ومن دون أن يعطيهم أي تطمين أو راحة، وكان يستمر في الوعظ وهو يحدّق من دون توقّف في حبل الجرس. اختبر ٣٠٠ شخص تحوّلاً مؤلماً وحاداً، وانكبوا على الكتاب المقدّس طوال الوقت حتى أنهم قد تركوا الطعام، ولكنهم قد اختبروا، كما يقول إدواردز، إدراكاً بديعاً للجمال الذي يختلف عن كلّ الإحساسات الطبيعية التي نعرفها «ولذا فإنهم لم يتمكّنوا من التوقّف عن البكاء بأصوات عالية، معبّرين عن تبجيلهم العظيم»[٢٩]، مرّ البعض الآخر بحالة من الخوف من الله، جعلتهم يغرقون في بحر من اليأس والخوف، إلى أن أدركوا بابتهاج عظيم أنهم كانوا أحراراً من الخطايا

(٢٨) Miller, "The Puritan State and Puritan Society," pp. 150-151.

(٢٩) Sherwood Eliot Wirt, ed., *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth-Century Devotios to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader* (Tring, UK: Lion, 1988), p. 110.

أظهرت الصحوة الكبرى أن الدين، بدلاً من أن يكون عقبة في طريق الديمقراطية، يمكن أن يكون قوة إيجابية دافعة إلى التحديث. والغريب، أنّ ما بدا نوعاً من الهستيريا البدائية هو ما دفع البيوريتان لاعتناق مبدأ المساواة الذي كان مفاجئاً لوينثروب، وإن كانت هذه المساواة بعيدة عن المعايير التي نتبناها اليوم. تسببت الصحوة الكبرى في إثارة قلق الكليات في هارفرد وييل، جامعة إدواردز، التي تنكرت له، ولكن إدواردز كان مقتنعاً بأنّ نظاماً مختلفاً ـ ليس أقل من مملكة الله ـ كان على وشك الانبعاث في العالم الجديد. كان إدواردز، في الحقيقة، يقود ثورة. ازدهرت الصحوة الكبرى بين المستوطنين في المستعمرات الأكثر فقراً، حيث كان البشر لا يمتلكون سوى أمل ضئيل في تحقيق النجاح الأرضي، وبينما كانت الطبقات المتعلّمة متجهةً نحو المشاورات والنقاشات العقلانية حول التنوير الأوروبي، جلب إدواردز مبدأ «التنوير في تحقيق السعادة» إلى تجمّعات الأميين حوله بطريقة يمكنهم فهمها، وبصورة هيّأتهم للثورات التي اندلعت في عام ١٧٧٥م[٣٠].

في هذا التاريخ، كانت معظم المستعمرات ما تزال مقتنعة بأن الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكم، وأن التراتب الطبقي في المجتمع هو إرادة الله، كانت آفاق تفكيرهم المسيحي مقيّدة بالعنف البنيوي الذي كان أساساً في الدول الزراعية. في الأبرشيات التي قامت في إنكلترا الجديدة، كان يُسمح فقط للذين اختبروا التحوّل والولادة الثانية بالمشاركة في القربان المقدّس، وعلى الرغم من أنّهم كانوا يُشكّلون خُمس السكان الإنكليز فقط، فإنهم كانوا مقتنعين بأنهم وحدهم من يملكون نصيباً، بميثاق الله، في إسرائيل الجديدة. ولكن حتى القديسون لم يكن مسموحاً لهم بالكلام في الكنيسة بحضور القس وعليهم أن يلتزموا الصمت، وقد حظيت أغلبية العوام بالمساواة أمام القانون ولكن لم يكن لهم تمثيل في الحكومة[٣١] كان جدّ إدواردز، سولومون ستودارد (Solomon Stoddard) من نورثهامبتون، قد ازدرى جماهير العوام بقسوة، معتبراً أنها لا تملك القدرة على التفكير الجاد: «لو تركت الحكومة في أيديهم، فإنّ سيديرون الأمور بالصياح والبكاء العالي.

---

(٣٠) Alan Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968), p. 43.

(٣١) Miller, "The Puritan State and Puritan Society," p. 150.

وستنقلب الأمور رأساً على عقب»[٣٢] ولكن ستودارد كان يطلب من أعضاء أبرشيته، بمن فيهم من لم يختبروا الولادة الثانية، أن يشاركوا في القربان المقدّس ويأمرهم، بمشاعر جياشة، بأنّ يقفوا على أرجلهم وأن يطلبوا الميثاق لأنفسهم.

فهم جوناثان إدواردز ذلك، فبعيداً عن النظرة الأوتوقراطية، كان جدّه قد أعطي، في الحقيقة، الجماهير صوتاً. طالب إدواردز المصلّين في أبرشيته بأن يتحدثوا في الكنيسة ويفصحوا عن أنفسهم أو سيضيعون إلى الأبد. كان إدواردز ينتمي إلى أرستقراطيي إنكلترا الجديدة؛ لم يكن لديه اهتمام بالثورة السياسية، ولكنه أدرك بأنّ الوعّاظ لا يمكنهم أن يتوقّعوا أن تبقى جماهيرهم تستمع إليهم بخضوع وهم يتحدّثون عن الحقائق الأبدية من دون أن يتطرقوا إلى الحديث عن ظروف حياتهم بشكل مقنع. ربما حصل هذا في إنكلترا القرن السابع عشر، ولكنّ نوعاً جديداً من المجتمع كان آخذاً بالظهور في أمريكا، مجتمعاً لم يكن مستعبداً لأرستقراطية راسخة. في عام ١٧٤٨م، في أثناء جنازة عمّه الكولونيل جون ستودارد (John Stoddard)، ألقى إدوارد خطبة تأبين مهمة تسرد صفات القائد العظيم؛ في العالم الجديد، يجب أن ينزل القائد إلى مستوى الناس[٣٣]، وعليه أن يمتلك «معرفة كبيرة بالطبيعة الإنسانية» وأن يعرّف نفسه بحسب «الظروف والحالة» التي تعيشها أمته، وأن يُكيّف أفكاره بحسب وقائع التجربة الإنسانية والاجتماعية، على القائد أن يعرف شعبه، وأن يكون ملمّاً بالأحداث الجارية وأن يتوقّع الكوارث والمحن القادمة. لم يذكر إدواردز بأن على القائد أن ينتمي إلى «أسرة جيدة»، فالتعليم هو ما يجعل الإنسان والقائد «نافعاً» وأكثر فعالية. وليس على الإنسان العظيم أن يولي أهمية لأولئك المنشغلين بأنفسهم، أصحاب «الروح الضيقة والمنعزلة». عندما وقف إدواردز أمام التجّار ورجال الأعمال ومضاربي الأراضي في نورثهامبتون، تحدث بغضب مُجرّماً ومُديناً أولئك الرجال «الذين يلوّثون أيديهم بالخزي ليحصلوا على

---

(٣٢) Solomon Stoddard, "An Examination of the Power of the Fraternity," (1715), in: Heimart and Delbanco, eds., *The Puritans in America: A Narrative Anthology*, p. 188.

(٣٣) Perry Miller, "Jonathan Edwards and the Great Awakening," in: Miller, *Errand into the Wilderness*, pp. 162-166.

بعض الباوندات، والذين يطحنون وجوه الفقراء ويدمرون حياة جيرانهم، ويستغلون سلطتهم لملء جيوبهم»(٣٤) انتشر هذا الهجوم الثوري على العنف البنيوي للمجتمع الاستعماري إلى المدن الأخرى، وبعد عامين، تم إبعاد إدواردز عن منبره وإجباره على اللجوء لبعض الوقت إلى الحدود البعيدة، ليصبح قسيساً للهنود في ستوكبريدج (Stockbridge). كان إدواردز ملمّاً بالأفكار المعاصرة له وكان قد قرأ لوك ونيوتن، ولكن مسيحيّته هي التي دفعته إلى جلب مبدأ المساواة الحديث إلى الجماهير البسيطة.

كانت الصحوة الكبرى في ثلاثينيات القرن الثامن عشر وأربعينياته هي أوّل حركة جماهيرية في أمريكا؛ وقد أعطت هذه الحركة الكثير من السكان العاديين التجربة الأولى في المشاركة في حدث قومي يمكن أن يُغيّر مسار التاريخ(٣٥) تركت المشاعر العارمة للصحوة الكبرى عند الكثير من الأمريكيين، الذين لن يتمكنوا من الاستجابة بسهولة للنزعة العلمانية عند قادة الثورة، ذكرى عن حالة من السعادة التي أطلقوا عليها «الحرية» (Liberty). كما أنّ هذا الإحياء شجّعهم على أن يروا إيمانهم العاطفي في مرتبة أعلى من الإيمان العقلي عند الطبقات المحترمة، كما أنّ هؤلاء الذين كانوا ما يزالون يذكرون ازدراء الإكليروس الأرستقراطيين لحماستهم الدينية، حافظوا على حالة من عدم الثقة بمؤسسات السلطة، وهو ما جعلهم مهيّئين لاحقاً لاتخاذ الخطوة الكبيرة برفض حكم ملك إنكلترا

في عام ١٧٧٥م، عندما حاولت الحكومة البريطانية أن تفرض الضرائب على المستعمرات الأمريكية لتمويل حربها ضدّ فرنسا، انفجر الغضب في ثورة عارمة؛ رأى القادة في الثورة حدثاً علمانياً، صراعاً براغماتياً وعقلانياً ضدّ قوة إمبراطورية، فقد كان هؤلاء القادة رجالاً متأثرين بحركة التنوير، ومستلهمين لأفكار لوك ونيوتن، وكانوا أيضاً ربوبيين، يختلفون عن المسيحية القويمة/الأورثوذكسية برفض القول بألوهية المسيح وبالوحي. كان إعلان الاستقلال، الذي صاغه توماس جفرسون، وجون آدمز، وبنجامين فرانكلين، وتمّ إقراره في اجتماع الكونغرس في الرابع من تموز/يوليو ١٧٧٦م، وثيقة

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٦٥

(٣٥) Ruth H. Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985), pp. 14-15.

تنويرية تعتمد على نظرية لوك في حقوق الإنسان ـ في الحياة، والحرية، والتملك[٣٦] ـ وعلى مبادئ التنوير في الحرية والمساواة، ولكن هؤلاء الرجال لم تكن لديهم مبادئ يوتوبية حول إعادة توزيع الثروة أو إلغاء النظام الطبقي.

كان الآباء المؤسسون ينتمون إلى طبقة النبلاء، وكانت أفكارهم بعيدة عن المثالية؛ كان معظم الأمريكيين كالفنيين لا ينتمون إلى هذه الروح العقلانية. عارض البعض الانفصال عن بريطانيا، ولم يشارك جميع المستعمرين في الصراع، ولكن أولئك الذين شاركوا كانوا متأثرين بأساطير الألفية المسيحية بذات درجة تأثرهم بأفكار الآباء المؤسسين ومُثُلهم. امتزجت الأيديولوجيا العلمانية، خلال الثورة، بالشعور الديني للأغلبية بطريقة خلّاقة جعلت الأمريكيين، من مختلف الاعتقادات والأفكار، يشاركون في القوات المحاربة لإنكلترا عندما تحدّث القساوسة عن أهمية الفضيلة والمسؤولية في الحكومة، ساعدوا الناس على استيعاب الإدانة النارية التي شنها صامويل آدمز ضدّ الاضطهاد البريطاني[٣٧]، وعندما تحدّث الآباء المؤسسون عن «الحرية» (Liberty) استخدموا كلمة مشحونة بدلالات دينية[٣٨] تنبأ تيموثي دوايت (Timothy Dwight)، حفيد إدواردز ورئيس جامعة ييل، بأن الثورة ستُعلن في «أرض عمانويل»[٣٩]: حاجج إبنيزر بالدوين (Ebenezer Baldwin)، واعظ كونيتيكت، بأن الحرية والدِّين والمعرفة قد أُخرجت من أوروبا ونُقلت إلى أمريكا، حيث سيؤسس المسيح مملكته؛ كما أن عمدة فيلادلفيا وليام سميث كان يؤكّد أن المستعمرات مختارة من الله لتكون «مكاناً للحرية والفنون والمعرفة السماوية»[٤٠]، ورأى جون آدمز أن

---

(٣٦) يذكر المشروع الأصلي لإعلان الاستقلال الحقوق المبرهن عليها ذاتياً كـ«الحياة، الحرية والتملّك»؛ ولاحقاً جرى التعديل وإضافة «الحق بالسعادة»

(٣٧) Jon Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People,* Studies in Cultural History (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990), p. 198.

(٣٨) Bloch, Ibid., pp. 81-88.

(٣٩) Timothy Dwight, *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 27 1776* (New Haven, CT: Thomas and Samuel Green, 1776), p. 14.

عمانويل وتعني «الله معنا» في العبرانية وقد استعملت المفردة في الكتاب المقدّس للدلالة على المسيح في نبوءة أشعياء بمولد الابن الذي تحبل به العذراء (المترجم).

(٤٠) Lovejoy, *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution,* p. 226.

المستوطنات الإنكليزية في أمريكا هي جزء من خطة الله، لتنوير العالم[٤١]، وكان توماس بين (Thomas Paine)، مقتنعاً بـ «أننا نمتلك في داخلنا القوة لإعادة بناء العالم من جديد، هذه الحالة التي لم توجد منذ أيام نوح»[٤٢]

اقترن هذا التمجيد بالكراهية لأعداء مملكة الله. بعد إقرار قانون الطابع (١٧٦٥م)، صوّرت الأغنيات الوطنية المسؤولين البريطانيين عن هذا القانون ـ اللورد بيوت (Bute)، غرنفيل (Grenville)، ونورث ـ على أنهم أتباع الشيطان، وخلال إحدى المظاهرات السياسية رُفعت صورهم إلى جانب مجسّمات تمثّل الشيطان[٤٣] عندما منح جورج الثالث الفرنسيين الكاثوليك في مقاطعات كندا الحرية الدينية، أُدين في أمريكا باعتباره حليفاً لأعداء المسيح[٤٤]؛ وحتى رؤساء جامعات ييل وهارفرد رأوا حرب الاستقلال كجزء من مخطط إلهي لإسقاط الكاثوليكية[٤٥] ساعد هذا العداء الطائفي الفتّاك المستعمرين على فصل أنفسهم نهائياً عن العالم القديم الذي كان لا يزال كثيرون منهم يكنّون له بعض المشاعر؛ وستبقى كراهية «الاستبداد» الكاثوليكي لوقت طويل عنصراً أساسيا في الهوية الوطنية الأمريكية. ربما كان الآباء المؤسسون أتباعاً لِلوك، ولكن «الدين» لم يكن قد تم إقصاؤه من المستعمرات حتى تلك اللحظة؛ ولو كان ذلك قد حدث، لما أمكن الثورة، ربما، أن تنجح.

فور إعلان الاستقلال في تموز/يوليو ١٧٧٦م، بدأت المستعمرات بكتابة دساتيرها الجديدة. في فرجينيا، قدّم توماس جفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦م) قانوناً، لم تتمّ المصادقة عليه، يقرّ بأن: «لكلّ شخص الحرية (Liberty) الكاملة لاختيار قناعاته الدينية؛ وليس لأحد أن يجبره على الاعتقاد والإقرار بأي نظام ديني»[٤٦] وهذا ما يضمن الحرية لـ «دين ومن الدين»،

---

(٤١) المصدر نفسه.

(٤٢) Thomas Paine, *Common Sense and the Crisis* (New York: Penguin Books, 1975), p. 59.

(٤٣) Bloch, *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*, p. 55.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٦٠ ـ ٦٣

(٤٥) المصدر نفسه، ص٢٩ و٣١.

(٤٦) Edwin S. Gaustad, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation* (San Francisco: Harper and Row, 1987), p. 38.

ولكن علينا أن نتذكّر بأنّ مفهوم جفرسون عن «الدين» كان يتأسس على تطوّرين حديثين لم يكن معظم مواطني أمريكا آنذاك قادرين على فهمهما: **الأوّل**؛ كان تقليص مفهوم الدين لمحض «الاعتقاد» و«الإيمان». فباعتباره أحد رسل الإمبريقية التي ظهرت إبّان عصر التنوير، كان جفرسون يرفض فكرة أن تُكتسب المعرفة الدينية عن طريق الوحي، أو الشعائر أو التجربة الجماعية؛ فالدين بالنسبة إليه هو مجموعة من الاعتقادات التي يتشارك فيها البعض. ومثل جميع فلاسفة التنوير، كان جفرسون وجيمس ماديسون (١٧٥١ ـ ١٨٣٦م)، رائدا الحرية الدينية في أمريكا، مقتنعيْن بأن لا فكرة ينبغي أن تكون عصية على الاستجواب والبحث، بل والاستبعاد التام أيضاً ومع أنهما قد أكدا حق الضمير: بأن قناعات الإنسان الشخصية هي ملك له، وليس من حق الحكومة إجبار أحد على تبني قناعة مخالفة لما يعتقد، فالاعتقادات الإلزامية والمفروضة من الخارج تنتهك حقاً إنسانياً أساسياً، فإن ماديسون اعترض بأن «العبودية للدين هي قيد يضعف العقل ولا يمكن أن يتناسب مع أي مشروع نبيل، أو مع أي أفق نأمل الوصول إليه»(٤٧) ويرى ماديسون، بتعميم كبير، أنّ القرون الخمسة عشر الماضية قد أسفرت في كلّ الأماكن تقريباً عن «التكبّر والكسل عند الإكليروس، والجهل والخنوع عند العوام؛ عبر الخرافة والتحجّر والاضطهاد»(٤٨) ومن الواضح أنّ «أسطورة العنف الديني» قد وجدت جذورها في عقول الآباء المؤسسيين؛ ففي عصر التنوير الجديد، يعلن جفرسون في نظام فرجينيا لتأسيس الحريّة الدينية: «حقوقنا المدنية لا تعتمد على آرائنا الدينية، تماماً مثلما لا تعتمد على آرائنا في الفيزياء أو الهندسة»(٤٩)

كان النقد الذي قدّمه جفرسون وماديسون تصويباً صحيّاً للنزوع الوثني إلى إضفاء قيمة إلهية على الأفكار البشرية. ستصبح حريّة الفكر، لاحقاً، قيمة مقدّسة في الغرب العلماني الحديث، وستصبح حقاً إنسانياً لا يمكن

(٤٧) James Madison to William Bradford, April 1, 1774, in: William T. Hutchinson and William M. E. Rachal, eds., *The Papers of James Madison*, 17 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962-1991), vol. 1, pp. 212-213.

(٤٨) James Madison, "Memorial and Remonstrance," (1785), in: Gaustad, Ibid., p. 145.

(٤٩) Thomas Jefferson, *Statute for Establishing Religious Freedom* (1786), in: Gaustad, Ibid., p. 150.

انتهاكه أو التفاوض عليه، وستسهم هذه القيمة في تطوّر العلم والتكنولوجيا وتسمح للفنون بالازدهار. غير أنّ حريّة الفكر التي أعلن عنها فلاسفة التنوير كانت جزءاً من ترف التحديث. في الدول الزراعية ماقبل الحديثة لم يكن مسموحاً لجميع السكان أن يتخلّوا عن التقاليد القديمة أو أن ينتقدوا النظام القائم بحريّة. لم تكن لدى معظم المؤسسين الأرستقراطيين النية في إعطاء العامّة هذه الميزة، وكانوا ما يزالون يرون أنّ هذه المهمّة منوطة بهم وحدهم، باعتبارهم رجال الدولة المتنورين، ليقودوا المجتمع[٥٠] كان جون آدمز، الرئيس الثاني للولايات المتحدة الأمريكية (١٧٩٧ ـ ١٨٠١م)، مثل معظم أفراد طبقة النخبة، مشككاً في أي سياسة يمكن أن تؤدي إلى «حكم الغوغاء» أو إضعاف الطبقة العليا[٥١]، إلا أن جفرسون كان معارضاً أكثر جذرية للاستبداد، وطالَب، مثل إدواردز، بأن تُسمع أصوات الناس[٥٢] حتى قدوم الثورة الصناعية التي هزّت النظام الاجتماعي بأكمله، فإنّ الأفكار والمُثل التي قدّسها الآباء المؤسسون، لم تجد طريقها لتتحوّل إلى واقع اجتماعي على نطاق واسع.

الافتراض **الثاني** عند جفرسون وماديسون كان القول بأنّ «الدين» هو نشاط إنساني شخصي مستقل ومنفصل بصورة جوهرية عن السياسة، وأن الخلط بينهما كان انحرافاً كبيراً ربما كان هذا الافتراض بدهيّاً عند جون لوك، ولكن هذا المفهوم كان ما يزال غريباً عند معظم الأمريكيين. كان المؤسسون يعرفون طبيعة المواطنين: لا يمكن أن يحظى الدستور الفدرالي بدعم جميع الولايات إلا إذا امتنع عن الاعتراف الرسمي بأي طائفة بروتستانتية، كما فعلت الكثير من الولايات في دساتيرها وبما أن معظم الأمريكيين كانوا متوافقين مع المذهب الديني لحكوماتهم، فإنّ توحيد الولايات كان يتطلّب نوعاً من الحياد الديني على المستوى الفدرالي[٥٣]

(٥٠) Henry S. Stout, "Rhetoric and Reality in the Early Republic: The Case of the Federalist Clergy," in: Mark A. Noll, ed., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1990), pp. 65-66 and 75.

(٥١) Nathan O. Hatch, *The Democratization of American Christianity* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1989), p. 22.

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢٥ ـ ٢٩.

(٥٣): John F. Wilson, "Religion, Government and Power in the New American Nation," Noll, ed., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*.

وهكذا فإنّ البند الأهم في التعديل الدستوري الأوّل في وثيقة الحقوق (Bill of Rights) (١٧٩١م) أعلن أن «الكونغرس لا يقدّم أي قانون خاص بالمؤسسات الدينية، ولا يتدخّل في أنشطتها الحرة». لن تعزز الدولة الدين ولن تمنعه: ببساطة ستتركه وشأنه(٥٤) ولكن حتى هذا الموقف كان له تبعات وعواقب سياسية، فخلال التنافس الرئاسي الشديد في عام ١٨٠٠م، اتُهم جفرسون الربوبي بالإلحاد، بل واتهم بأنه مسلم، وردّ على هذه الاتهامات بأنه على الرغم من أنه ليس معادياً للدين، فإنه يعارض بإصرار أن تتدخّل الحكومة في الشؤون الدينية، وعندما طلب منه بعض داعميه المسيحيين في دانبري (Danbury) في كونيتيكت أن يخصص يوماً للصيام لتوحيد الأمة بعضها مع بعض، أجابهم جفرسون بأنّ هذا يقع خارج اختصاص صلاحيات الرئيس:

«أؤمن معكم بأن الدين مسألة خاصة ما بين الإنسان وإلهه، وبأنّ الإنسان لا يحتاج إلى أحد للوصاية على عبادته ودينه، وبأن السلطات الشرعية للحكومة تتعلق بالسلوك والأفعال فقط، وليس بالاعتقادات والآراء. لقد تأمّلت ملياً التشريع العظيم الذي أقرّه الأمريكيون والذي يُعلن أن الهيئة التشريعية يجب «ألا تقدّم أي قانون خاص بالمؤسسات الدينية، وألا تتدخّل في أنشطتها الحرة»، وهو ما يعني بناء جدار فاصل بين الدولة والكنيسة».

ولكن، بما أن فصلاً من هذا النوع يمكن أن يحقق الفائدة لكلّ من الكنيسة والدولة، فإنّ جفرسون يفترض ضمناً بأنّ هذا الفصل ليس مغروساً في طبيعة الأشياء ولكنه ابتكار حديث، والولايات المتحدة كانت تحاول القيام بأمر جديد تماماً

استعار جفرسون صورة «الجدار الفاصل» من روجر وليامز (Roger Williams) (١٦٠٤ ـ ١٦٨٣م) مؤسس نظام إدارة بروفيدنس، رود آيلاند، والذي تمّ نفيه من إنكلترا الجديدة بسبب معارضته لسياسة الحكومة البيوريتانية غير المتسامحة(٥٥) غير أنّ وليام كان أقل اهتماماً برفاه الدولة

(٥٤) Gaustad, *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*, p. 44.

(٥٥) Perry Miller, *Roger Williams: His Contribution to the American Tradition*, 2nd ed. (New York: Atheneum, 1962), p. 192.

من اهتمامه بدينه، والذي كان يعتقد بأنه سيتلوّث بسبب تدخّل الحكومة[٥٦] كان وليام يسعى لجعل رود آيلاند مجتمعاً مسيحياً بديلاً يقترب أكثر من روح الإنجيل. كان جفرسون، على النقيض من ذلك، أكثر حرصاً على حماية الدولة من أن «المزج البغيض بين الكنيسة والدولة» سيجعل من البشر «سُذّجاً وكادحين»[٥٧] ولكنه فيما يبدو افترض، مخطئاً، بأنه كانت ثمة دول في السابق لم تقم بهذا «المزج البغيض». ما يزال علينا أن ننتظر لنرى إن كانت الولايات المتحدة الأمريكية العلمانية أقل عنفاً وإكراهاً مما كانت عليه الدول الدينية السابقة.

بغض النظر عما كان يريده الآباء المؤسسون، فقد استمرّ معظم الأمريكيين في الاعتقاد بأنّ دولتهم قائمة على مبادئ المسيحية. وبحلول عام ١٧٩٠م، كان قرابة الـ٤٠ في المئة من سكان الأمة الجديدة يعيشون على الحدود وقد أصبحوا مستائين أكثر فأكثر من حكومتهم الجمهورية التي لم تشاركهم شقاءهم بل فرضت عليهم الضرائب بقسوة البريطانيين نفسها ظهرت موجة جديدة من الإحياء، عُرفت بالصحوة الكبرى الثانية، عبر حملات جماهيرية تدعو إلى مزيد من الديمقراطية وتنادي بـ: أمريكا تقوم على مبادئ الكتاب المقدّس[٥٨] لم يكن رجال الصحوة الجديدة مثقفين كما كان إدواردز، بل كانوا رجالاً بسطاء، يستعملون الإيماءات البدائية، واللغة العامية، ويعتمدون على الأحلام، والرؤى والإشارات السماوية. خلال تجمّعاتهم الجماهيرية، أقاموا خياماً كثيرة خارج المدن، حيث تجتمع الحشود المبتهجة وجداً بأغاني الإنجيل. ولكنّ هؤلاء القادة المُلهمين لم يكونوا مرتدّين عن التنوير. كان لورينزو داو (Lorenzo Dow)، أشبه ما يكون بأي فيلسوف تنويري، يحث الناس على التفكير بأنفسهم. في العالم المسيحي يجب أن يكون الأول أخيراً والأخير أوّلاً، لقد أرسل الله الرؤى للفقراء والأميين، ولم يكن عيسى ولا تلاميذه من حملة الشهادات الجامعية.

---

(٥٦) Miller, "The Puritan State and Puritan Society," p. 146.

(٥٧) Thomas Jefferson to William Baldwin, January 19, 1810, p. 345, and Jefferson to Charles Clay, January 29, 1816, p. 364, in: Dickenson W. Adams, ed., *Jefferson's Extracts from the Gospels* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983).

(٥٨) Hatch, *The Democratization of American Christianity*, pp. 68-157.

وقف جيمس كيلي (James Kelly) وبارتون ستون (Barton Stone) ضدّ الإكليروس الأرستقراطي الذي حاول أن يفرض الدين المثقّف لهارفرد على الناس. كان فلاسفة التنوير يصرّون على تشجيع البشر على التخلي عن الاعتماد على السلطات، وأن يستعملوا عقلهم الطبيعي لاكتشاف الحقيقة. وها هم رجال الصحوة يؤكّدون أن على المسيحيين الأمريكيين أن يقرؤوا الكتاب المقدّس من دون توجيه من علماء الطبقة العليا عندما أسس ستون طائفتَه، أطلق عليها اسم «إعلان الاستقلال»: جلبت الصحوة القيم الحديثة للديمقراطية، والمساواة، وحرية التعبير والاستقلال إلى السكان البسطاء بطريقة يسهل عليهم فهمها ربما بدت الصحوة الثانية كتراجع للنخبة، ولكنها في الحقيقة كانت النسخة البروتستانتية للتنوير. لقد عبّر رجال الإحياء عن السخط الشعبي الذي لا يمكن الاستمرار في تجاهله، مطالبين بدرجة من المساواة لم تكن الطبقة الأمريكية الحاكمة مستعدة لإعطائها بعد للعوام.

في البداية، كانت هذه المسيحية الديمقراطية محصورة بالأمريكيين الفقراء، ولكن خلال أربعينيات القرن التاسع عشر، جلبها تشارلز فيني (Charles Finney) إلى الطبقة الوسطى، عبر إنشاء المسيحية «الإنجيلية» (Evangelical) التي تعتمد على القراءة الحرفية للإنجيل. كان الإنجيليون عازمين على تحويل الجمهورية العلمانية إلى المسيحية، وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، كانوا قد أصبحوا الطائفة الدينية المهيمنة في الولايات المتحدة[٥٩] قام هؤلاء البروتستانت منذ قرابة العام ١٨١٠م، من دون انتظار إذن أو إرشاد من الحكومة، بالعمل في الكنائس والمدارس وقاموا بإنشاء جمعيات الإصلاح، التي انتشرت سريعاً في الولايات الشمالية. كانت بعض التجمّعات ضدّ العبودية، وحارب بعضها الخمور؛ وعمل بعضها على إنهاء اضطهاد المرأة والمجموعات المظلومة الأخرى، وكافح البعض الآخر في سبيل الإصلاح التعليمي والجنائي. مثلما حصل في الصحوة الكبرى الثانية، ساعدت هذه الحركات التحديثية الأمريكيين البسطاء على اعتناق مُثل حقوق الإنسان داخل إطار بروتستانتي، وتعلّم أعضاء هذه التجمعات مهارات

---

(٥٩) Daniel Walker Howe, "Religion and Politics in the Antebellum North," pp. 132-133, and George M. Marsden, "Afterword," pp. 382-383, in: Noll, ed., *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s.*

التخطيط والتنظيم والتفكير الموضوعي والعقلاني الذي مكنّهم من بناء مؤسساتهم. إننا ننزع في الغرب إلى تقييم التقاليد الثقافية الأخرى عبر مقارنتها بالتنوير تُظهر الصحوات الكبرى لنا في أمريكا أن البشر قادرون على الوصول إلى هذه القيم والمثل عبر طرق أخرى، وبخاصة الطريق الديني.

في الواقع، كان الأمريكيون الإنجيليون متوافقين مع بعض القيم التنويرية الأساسية وقد شكّلوا مزيجاً فريداً حتى أن بعض المؤرّخين أطلقوا عليه «البروتستانتية التنويرية»[٦٠] سجّل هذه المفارقة ألكسيس دو توكفيل (Alexis de Tocqueville) عندما زار الولايات المتحدة الأمريكية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، فقد لاحظ بأن البلد يجمع بين «عنصرين متمايزين بشكل كامل، عنصرين كانا ليتسببا في الحرب في مكان آخر، ولكنهما في أمريكا نجحا في التعاون والاتفاق بصورة رائعة: أعني بالعنصرين **روح الدين، وروح الحرية**»[٦١] كان الآباء المؤسسون متأثرين بما يُطلق عليه التنوير «المعتدل» عند إسحاق نيوتن وجون لوك، ورفض الإنجيليون التنوير «الشكّي» عند فولتير وديفيد هيوم، كما رفضوا التنوير «الثوري» عند روسو، ولكنهم اعتنقوا فلسفة «الحس المشترك» عند الفيلسوف الاسكتلندي فرانسيس هاتشيسون (Francis Hutcheson) (١٦٩٤ ـ ١٧٤٦م)، وتوماس ريد (Thomas Reid) (١٧١٠ ـ ١٧٩٦م) وآدم سميث (١٧٢٣ ـ ١٧٩٠م) ودوغالد ستيوارت (Dugald Stewart) (١٧٥٣ ـ ١٨٢٨م)[٦٢] علّمتهم هذه الفلسفات بأن لدى

(٦٠) Mark A. Noll, "The Rise and Long Life of the Protestant Enlightenment in America," in: William M. Shea and Peter A. Huff, eds., *Knowledge and Belief in America: Enlightenment Traditions and Modern Religious Thought* (New York: Cambridge University Press, 1995); David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Taylor and Francis, 1989), p. 74, and Michael Gauvreau, "Between Awakening and Enlightenment: The Evangelical Colleges, 1820-1860," in: Michael Gauvreau, *The Evangelical Century: College and Creed in English Canada from the Great Revival to the Great Depression* (Kingston, ON; Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991), pp. 13-56.

(٦١) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* edited and translated by Harvey Claflin Mansfield and Delba Winthrop (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000), p. 43.

التشديد من قبل دو توكفيل. [للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: إلكسيس دو توكفيل، **الديموقراطية في أمريكا**، ترجمة أمين مرسي قنديل (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩١)].

(٦٢) Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976), and Mark A. Noll, *America's God: From Jonathan Edwards to Abraham Lincoln* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002), pp. 93-95.

الإنسان قدرة أصلية ومنزهة عن الخطأ لرؤية الروابط ما بين القضايا الأخلاقية وآثارها في الحياة العامة، ففهم الأشياء أمرٌ بسيط يعتمد على الحس المشترك، يمكن حتى للطفل الصغير أن تدرك جوهر الإنجيل وتكتشف بنفسها ما هو الصحيح. كان الإنجيليون الأمريكيون واثقين بأنهم لو استعملوا عقولهم بالطريقة الصحيحة فإنهم سيتمكنون من إيجاد مجتمع يمثّل القيم المسيحية بشكل مطلق في العالم الجديد[٦٣] أقام الدستور دولة علمانية ولكنه لم يقم بشيء لتطوير الثقافة الوطنية؛ وقد افترض المؤسسون بأنّ هذه الثقافة ستتطور بشكل طبيعي استجابة لما تقوم به الحكومات[٦٤] ولكن بفضل جمعيات الإصلاح، أصبحت «البروتستانتية التنويرية» ـ ويا للمفارقة ـ تمثّل روح الدولة العلمانية الوطنية[٦٥] يمكنك أن تُخرج الدين من الدولة، ولكنك لن تتمكن من إخراجه من الأمة. أسس الإنجيليون، عبر جهودهم النشيطة في العمل التبشيري والنشر وجمعيات الإصلاح، ثقافةً تعتمد على الكتاب المقدّس وتجمع الأمة الجديدة حولها.

لقد أظهر الأمريكيون أن تنظيم المجتمع على أسس عقلانية وعادلة أمر ممكن. كان قادة البرجوازية، الطبقة المتوسطة الصاعدة، في فرنسا، يراقبون هذه الأحداث بعناية بالغة لأنهم كانوا هم أيضاً قد طوّروا أيديولوجيات تؤكّد حريّة الفرد[٦٦] ولكنهم كانوا يواجهون مهمة أصعب، فقد كان عليهم أن يخلعوا طبقة حاكمة ذات جذور راسخة وذات جيش محترف، طبقة تمثّل البيروقراطية المركزية والملكية المطلقة[٦٧] ولكن مع نهاية القرن الثامن عشر، كان المجتمع الزراعي التقليدي يمرّ بحالة من الاضطراب والتوتّر المتزايدين في أوروبا: كان الكثير من الناس ينتقلون إلى المدن للعمل في

---

(٦٣) Mark A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 2006), pp. 24-25.

(٦٤) John M. Murrin, "A Roof Without Walls: The Dilemma of American National Identity," in: Richard Beeman, Stephen Botein, and Edward E. Carter II, eds., *Beyond Confederation: Origins of the Constitution and American Identity* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1987), pp. 344-347.

(٦٥) Noll, Ibid., pp. 25-28.

(٦٦) Claude E. Welch, Jr., *Political Modernization* (Belmont, CA: Wadsworth, 1971), pp. 2-6.

(٦٧) John H. Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York; London; Sydney; Toronto: Wiley, 1972), pp. 45-47.

مهن غير زراعية وفي التجارة؛ وانتشرت القراءة والكتابة بشكل واسع، وكان هناك حراك اجتماعي غير مسبوق.

في ربيع عام ١٧٨٩م، كان لويس السادس عشر، الملك المطلق، في مأزق؛ إذ أوقعت إدارته المسرفة الاقتصاد الفرنسي في أزمة، ورفض الإكليروس والنبلاء (الفئة الأولى والثانية في المجتمع) القانون الملكي الجديد للضرائب، وبهدف كسر هذا الجمود، دعا الملك قادة الفئات إلى اجتماع في قصر فرساي في الثاني من أيار/مايو[٦٨] أراد الملك من الفئات الثلاث - الإكليروس، والنبلاء، والعامة - أن يتشاوروا ويصوّتوا بشكل منفصل، ولكن الفئة الثالثة رفضت أن يدير الأرستقراطيون العملية، ودعت الإكليروس والنبلاء إلى مشاركتها في الجمعية الوطنية (National Assembly). كان أوّل من انضمّ إلى الفئة الثالثة ١٥٠ شخصاً من الفئة الأدنى من الإكليروس، الذين ينحدرون من خلفية العامة ذاتها، والذين كانوا مستائين من غطرسة الأساقفة وأرادوا أن تصبح الكنيسة أكثر مَجمَعيَّة (Collegial)[٦٩] جرى أيضاً انضمام من قبل الفئة الثانية: فالنبلاء القرويون كانت تزدريهم الأرستقراطية الباريسية والبرجوازيين الأثرياء الذين كانوا ضجرين من الطبيعة المحافظة للنبلاء. في ١٧ حزيران/يونيو تعهد أعضاء الجمعية الوطنية بأنهم لن ييأسوا حتى يصلوا إلى دستور جديد.

أرادت الجمعية أن تُدير مناقشات عقلانية وتنويرية على النموذج الأمريكي، ولكنها لم تضع عامة الشعب بعين الاعتبار؛ فبعد محصول زراعي سيئ، أصبحت المؤن الغذائية قليلة، وارتفعت أسعار الخبز كثيراً في المدن، وانتشرت البطالة بصورة كبيرة. وفي نيسان/أبريل قام ٥٠٠٠ من الحرفيين بأعمال شغب واسعة في باريس، وانتشرت اللجان الثورية وميليشيات المواطنين عبر فرنسا لاحتواء حالة الاضطراب. خلال نقاشات الجمعية، كان المندوبون مستائين ومتضايقين من المنصات العامة، والحشود المضطربة

---

(٦٨) T. C. W. Blanning, "Epilogue: The Old Order Transformed," in: Euan Cameron, *Early Modern Europe: An Oxford History* (Oxford: Oxford University Press 1999), pp. 345-60, and Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics from the French Revolution to the Great War* (New York: HarperCollins Publishers, 1995), pp. 48-66.

(٦٩) Maurice Hutt, "The Role of the Curés in the Estates General of 1789," *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 6 (1955).

في الشوارع، والتي تهاجم كلّ من يمثّل النظام القديم في الطرق. وفي تطوّر مهم، أُرسل بعض الجنود لقمع أعمال الشغب، ولكنهم انضموا إلى الثوار بدلاً من قمعهم. في ١٤ تموز/يوليو، اقتحم الغوغاء الباستيل في شرق باريس، وحرروا السجناء، ومزّقوا حاكم السجن إلى أشلاء، ولقي بعض كبار المسؤولين المصير نفسه. في الريف، عمّ «الخوف العظيم» بين المزارعين الجائعين، الذين كانوا مقتنعين بأنّ نقص الحبوب كان أمراً مخططاً له من قبل السلطة لتجويعهم وإجبارهم على الخضوع، وتضخّم هذا الشكّ لديهم بقدوم العمال الفقراء الباحثين عن العمل في الريف، والذين ظنّهم المزارعون قوات تابعة للنبلاء(٧٠) غزا القرويون القلاع، وهاجموا المرابين اليهود، ورفضوا دفع الضرائب والأعشار.

عندما أصبحت البلد خارجة عن السيطرة، أصبحت الجمعية الوطنية أكثر راديكالية، وأصدرت «إعلان حقوق الإنسان والمواطن»، الذي جعل من المواطنين مبدأ السيادة بدلاً من الملك، والذي أعلن أن جميع البشر لهم الحق الطبيعي بحرية الضمير، والتملّك، وحرية التعبير، وأن جميع البشر ينبغي أن يقفوا سواسية أمام القانون، وأن يحظوا بالأمن والفرص المتساوية، ثم شرعت الجمعية في الهجوم على الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا كما رأينا سابقاً، فإن «أسطورة العنف الديني» وُجدت في الاعتقاد بأن الفصل بين الكنيسة والدولة سيحرر المجتمع من العدوانية المتأصلة في «الدين». ولكنّ أغلبية الإصلاحات العلمانية في أوروبا وباقي العالم بدأت بهجوم عدواني على المؤسسات الدينية، وهو ما سيؤدي إلى حالة من الاستياء وانعدام المعايير والاضطراب، وفي بعض الأحيان إلى ردود فعل عنيفة. في الثاني من تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٨٩م صوتت الجمعية بـ ٥٦٨ صوتاً في مقابل ٣٤٦ صوتاً لتسديد الدين الوطني عبر مصادرة ثروة الكنيسة. أشار أسقف أوتون (Autun)، تشارل موريس دو تاليران (Charles Maurice de Talleyrand)، إلى أن الكنيسة لا تتملك ممتلكاتها بالطريقة المعتادة؛ فالعقارات والأراضي التي تملكها كانت قد قُدّمت إليها لتستعملها في أعمال

(٧٠) George Lefebvre, *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France,* translated by R. R. Farmer and Joan White, Princeton Legacy Library (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973).

الخير[٧١]، والدولة لا يمكنها أن تدفع رواتب إلى الإكليروس أو أن تموّل الأنشطة الخيرية بنفسها؛ احتجّ كثيرون من الإكليروس بغضب ضدّ هذه الإجراءات وتسببوا بحالة من الارتباك للعوام، ولكن بعض القساوسة رأوا في هذه الترتيبات فرصة لإصلاح يمكن أن يعيد الكنيسة إلى نقائها الأصلي ويمكنه حتى أن يدشّن «ديناً وطنياً» جديداً.

بدأ الحكم العلماني إذاً بسياسة من الإكراه والإضعاف والتجريد من الملكية. في ٢٩ أيار/مايو ١٧٩٠م، أصدرت الجمعية الدستور المدني للإكليروس الذي أخضع الكنيسة لمؤسسات الدولة، وتم إلغاء خمسين كنيسة في بريتاني (Brittany)، ووجد كثيرون من رعايا الكنائس أنفسهم من دون أسقف، تمّت إزالة ٤٠٠٠ كنيسة وتدنّت رواتب الأساقفة، ولاحقاً صار الأساقفة يُنتخبون من قبل الناس. في ٢٦ تشرين الثاني/نوفمبر، أعطي الإكليروس مهلةً من ثمانية أيام لأداء قسم الولاء للأمة وللقانون والملك؛ رفض ٤٤ من رجال الإكليروس في الجمعية أداء القسم، وقامت أعمال شغب للاحتجاج على هذا الإذلال لنظام القساوسة في ألزاس (Alsace)، وأنجو (Anjou)، وأرتوا (Artois)، وبريتاني، وفلاندر (Flanders)، ولانغدوك، ونورماندي (Normandy)[٧٢] كانت للكاثوليكية جذور عميقة في جميع تفاصيل الحياة اليومية، وبسبب هذه الصدمة انقلب كثيرون من رجال الفئة الثالثة على النظام الحاكم. في فرنسا الغربية، ضغط رعايا الكنائس على القساوسة لرفض القسم، ورفضوا أن يتعاملوا مع الإكليروس الدستوريين الذين تم إرسالهم ليحلّوا محلّ قساوستهم.

واصلت الدولة العلمانية عدوانيتها بشكل عنيف فجّ، وبدأ ملوك الجوار بالتحرّك ضدّ الثورة. وكما يحدث في كثير من الأحيان، فإنّ التهديد الخارجي يؤدي إلى مخاوف واسعة من «أعداء الداخل»، فعندما هُزمت القوات الفرنسية من النمساويين في صيف عام ١٧٩٢م، تزايدت الإشاعات عن وجود «طابور خامس» من القساوسة المعادين للثورة، والذين يساعدون الأعداء، وعندما اقتحم الجيش البروسي حدود فرنسا ووصل إلى فردان

---

(٧١) Philip G. Dwyer, *Talleyrand*, Profiles in Power (London: Longman Press, 2002), p. 24.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٦١ ـ ٦٢

(Verdun)، خطّ الدفاع الأخير قبل باريس، تمّ سجن الإكليروس المتمرّدين. في أيلول/سبتمبر، ووسط مخاوف من أن يقوم الإكليروس الملكي بثورة واسعة، قام الغوغاء باقتحام السجون وقتلوا ما بين ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠ سجين، كان من بينهم عدد كبير من القساوسة. وبعد أسبوعين، تمّ إعلان فرنسا جمهورية.

تبنّى الفرنسيون والأمريكيون سياستين متعارضتين تماماً بشأن الدين: لم تقم أيّ من الولايات الأمريكية بإنشاء الكنائس، ولكن لأن رجال الدين في أمريكا لم يكونوا متورّطين مع حكومة أرستقراطية، فلم تكن ثمة حالة من العداء الفتّاك للطوائف الدينية التقليدية. ولكن في فرنسا، حيث كانت الكنيسة متورّطة بعمق في الطبقة الأرستقراطية الحاكمة، فلم يكن من الممكن تفكيكها إلا بالهجوم المباشر عليها[٧٣] أصبح واضحاً الآن أن الحكم العلماني يمكن أن يمارس الدرجة ذاتها من العنف التي مارستها أنظمة الحكم المعتمدة على الدين. بعد مذابح أيلول/سبتمبر كان هناك المزيد من الفظائع؛ ففي ١٢ آذار/مارس ١٧٩٣م، قامت ثورة في فونديه (Vendée) في غرب فرنسا للاحتجاج ضدّ التجنيد في الجيش، وضدّ الضرائب الباهظة، وفوق ذلك كلّه، ضد سياسة الثورة المعادية للكاثوليكية[٧٤] كان المتمرّدون غاضبين من مجيء الإكليروس الدستوريين إلى فونديه، والذين لا تربطهم أية جذور بالمنطقة، ليحلّوا محلّ الكهنة المعروفين والمحبوبين. قام المتمردون بتشكيل الجيش الكاثوليكي والملكي رافعين شعارات العذراء ومغنين الترانيم في أثناء زحفهم. لم تكن هذه ثورة أرستقراطية، بل كانت جيشاً مكوّناً من الناس الذين كانوا عازمين على استعادة كاثوليكيتهم: كان أكثر من ٦٠ في المئة منهم مزارعين وكان الباقون من الحرفيين وأصحاب الدكاكين. انطلقت ثلاثة جيوش من باريس لقمع الثورة، ولكنها حولت مسارها لقمع الثورة الفدرالية التي شاركت فيها البرجوازية الوطنية والمتمرّدون والملكيون في

(٧٣) Mark A. Noll, *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity* (Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2002), pp. 82-83, and Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity* (New York: Vintage Books, 2004), pp. 18-19.

(٧٤) Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics from the French Revolution to the Great War*, pp. 96-101, and Claude Petitfrere, "The Origins of the Civil War in the Vendee," *French History*, vol. 2, no. 2 (1988), pp. 99-100.

بوردو (Bordeaux)، وليون ومارسيليا، وتولوز (Toulouse)، وتولون (Toulon) احتجاجاً على قرارات باريس.

بعد أن تمَّ قمع الفدراليين بأعمال انتقامية مروعة، وصلت أربعة جيوش ثورية إلى فونديه في بدايات عام ١٧٩٤م مع تعليمات من لجنة السلامة العامة تستدعي خطاب الحملة الصليبية على الكاثاريين: «أطلقوا رماحكم على كل السكان الذين يعترضون طريقكم. نعرف أن هناك بعض الوطنيين في تلك المنطقة، ولكن هذا لا يهم، عليكم أن تضحوا بالجميع»(٧٥) يرشد الجنرال تورو (Turreau) جنوده: «كلّ من تجدونه من قطّاع الطرق حاملاً سلاحه أو تشتبهون بحمله للسلاح، اطعنوه بحرابكم»، «سنتعامل مع الجميع على السواء، النساء والفتيات والأطفال. اقتلوا حتى من تشتبهون بهم فقط»(٧٦) أرسل فرانسوا جوزيف ويسترمان (François Joseph Westermann) تقريره إلى رئيسه في نهاية الحملة قائلاً: «لم تعد فونديه موجودة»؛ «اتبعت الأوامر التي استلمتها، لقد سحقت الأطفال تحت حوافر الخيل، وقتلت النساء ونشرت الجثث في الشوارع»(٧٧) قامت الثورة التي وعدت بالحرية والإخاء بقتل ربع مليون إنسان في واحدة من أسوأ الفظائع في حقبة الحداثة المبكّرة.

كثيراً ما عاش البشر لحظات من النشوة والكثافة التي تمنح حياتهم المعنى والغاية، وإذا لم يعد الرمز، أو الأيقونة، أو الأسطورة، أو الطقس قادراً على تقديم قيمة مفارقة للإنسان، فإن البشر يقومون باستبدال شيء آخر به. يخبرنا مؤرّخو الأديان أن أي شيء على الإطلاق يمكن أن يصبح رمزاً للإلهي وأن المقدّس يمكن أن يظهر «في أي مساحة من الحياة النفسية، أو الاقتصادية، أو الروحية أو الاجتماعية»(٧٨) وهذا ما أثبتته الحالة الفرنسية. ففي اللحظة ذاتها التي تخلّص فيها الفرنسيون من الدين، ابتكروا ديناً

---

(٧٥) Instructions from the Committee of Public Safety (1794), in: Burleigh, Ibid., p. 100.

(٧٦) Reynald Secher, *Le Génocide franco-français: La Vendée-vengé* (Paris: Presses universitaires de France, 1986), pp. 158-159.

(٧٧) Jonathan North, "General Hocte and Counterinsurgency," *Journal of Military History*, vol. 67, no. 2 (2003).

(٧٨) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by Rosemary Sheed (London: Sheed and Ward 1958), p. 11.

جديداً، جاعلين من «الأمة» (Nation) تجسيداً للقيمة المقدّسة. كان هذا عملاً ذكياً وجريئاً من قادة الثورة الذين أدركوا أن المشاعر القوية التي كانت مرتبطة تقليدياً بالكنيسة يمكن أن تكون بالقوة ذاتها مع توجيهها نحو رمز جديد. في ١٠ آب/أغسطس ١٧٩٣م، عندما كانت الأمة تتمزّق بين الحروب والصراعات الدموية، صمم الفنان جاك لوي دافيد (Jaques Louis David)، مهرجاناً راقصاً في باريس يحتفل بالوحدة المتينة للجمهورية. بدأ المهرجان مع شروق الشمس في موقع الباستيل، حيث وُضع تمثالٌ لامرأة يسيل الماء من ثدييها في الفنجان الذي يحمله رئيس المؤتمر الوطني؛ الذي يقوم بدوره بتمرير الماء إلى ستة وثمانين رجلاً كبيراً في السن يمثّلون الإدارات والوزارات الفرنسية في صورة تشبه سرّ التناول/الأفخارستيا. في موقع الثورة الفرنسية أحرق الرئيس في موقد هائل أعلامَ شعارات النبالة، والصولجانات والعروش أمام تمثال الحرية، واجتمع الناس في الإنفاليد (Invalides) ليشاهدوا التمثال العملاق الذي يصوّر الشعب الفرنسي وكأنه هرقل(٧٩) أصبحت هذه الاحتفالات متكررة بشكل دائم إلى درجة أنّ البعض كتب عن «هوس المهرجانات» (Festomania)(٨٠)، فكما يشرح مؤرّخ القرن التاسع عشر جول ميشليه (Jules Michelet)، كانت طقوس الدولة تحتفي بقدوم «حياة جديدة (Vita Nuova) مختلفة، وروحية متفوقة واحدة»(٨١)

كانت الجماهير الكاثوليكية سمة مميزة في المواكب الاحتفالية المبكرة، ولكن بحلول عام ١٧٩٣م، تم إقصاء الكهنة من شعائر الدولة هذه. في هذه السنة قام جاك إيبير (Jacques Hébert) بتتويج آلهة العقل على مذبح كاتدرائية نوتردام التي تحوّلت إلى معبد للفلسفة، وأصبحت السياسة الثورية نفسها محلّاً للعبادة. استعمل قادة الثورة مصطلحات كـ«العقيدة» (Credo)، «المتعصب» (Zealot)، «السر المقدّس» (Sacrament)، «الموعظة» (Sermon) بذكاء شديد لوصف الأحداث السياسية(٨٢) كتب أونوريه ميرابو (Honoré

(٧٩) Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics from the French Revolution to the Great War*, pp. 79-80.

(٨٠) المصدر نفسه، ص٧٦.

(٨١) Jules Michelet, *Historical View of the French Revolution from Its Earliest Indications to the Flight of the King in 1791*, translated by C. Cooks (London: Forgotten Books, 1888), p. 393.

(٨٢) Burleigh, Ibid., p. 81.

(Mirabeau) بأن «إعلان حقوق الإنسان أصبح إنجيلاً سياسياً، وأن الدستور الفرنسي أصبح ديناً يمكن أن يضحي البشر بحياتهم من أجله»(٨٣) وأخبر الشاعر ماري ـ جوزيف دي شينييه (Marie-Joseph Chénier) المؤتمر الوطني: «أنتم ستعرفون الطريق الذي ستسيرون فيه، فوق حطام الخرافة، إلى الدين العالمي الواحد، الذي سيكون مشرّعونا فيه هم الوعّاظ والمبشرين به، وسيكون قضاتنا هم أحباره، وعندها ستُشعل العائلة البشرية البخور فقط على مذبح الوطن، أمنا المشتركة والمقدّسة»(٨٤) ولأن الثورة «بدت وكأنها تكافح لبعث الإنسانية من جديد وليس لإصلاح فرنسا فقط» كما لاحظ دو توكفيل:

> «ظهر نوع جديد من الدين، نوع غير كامل، من دون إله وطقوس وحياة بعد الموت، غير أنّه على الرغم من ذلك دين، غطى الأرض بالجنود والحواريين والشهداء، كما فعل الإسلام من قبل»(٨٥)

من المثير للاهتمام أن يُساوي دو توكفيل هذا التديّن العلماني بالعنف المتعصّب، الذي طالما كان الأوروبيون يعزونه إلى الإسلام.

وُصف «الدين المدني» (Civil Religion) في البداية من قبل جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨م) على أنه يتأسس على الإيمان بالله وبالحياة بعد الموت، وعلى العقد الاجتماعي والتسامح، ووفق روسو فإنّ مهرجانات الدين المدني ستخلق رابطة مقدّسة بين المشاركين فيها: «دع المتفرجين يحتفلون بأنفسهم، دعهم يمثّلون أنفسهم؛ ودع الجميع ينظر إلى نفسه ويحبّها من خلال الآخرين، ليصبح الجميع متحدين معاً بصورة أفضل»(٨٦) غير أنّ التسامح والمحبة اللذين دعا إليهما روسو لم يشملا أولئك الذين يرفضون مبادئ «الدين المدني»، وقد تسرّب هذا التزمّت إلى الثورة

---

(٨٣) Boyd C. Schafer, *Nationalism, Myth and Reality* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1952), p. 142.

(٨٤) المصدر نفسه.

(٨٥) Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution,* edited by François Furet and Françoise Melonio, 2 vols. (Chicago, IL: Chicago University Press, 1998), vol. 1, p. 101.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: إلكسي دو توكفيل، **النظام القديم والثورة الفرنسية**، ترجمة خليل كلفت (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١)].

(٨٦) Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts, Letter to M. D'Alembert on the Theatre,* translated by Allan Bloom (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960), p. 126.

الفرنسية[٨٧] بعد شهر واحد من المهرجان الذي يحتفل بوحدة الجمهورية، بدأ عهد الإرهاب عندما عيّن ماكسيميليان دو روبسبيير (Maximilien de Robespierre) (١٧٥٨ ـ ١٧٩٤م) محكمة لملاحقة الخونة والمعارضين، بالحماسة نفسها التي اتسم بها الباباوات المتشددون في السابق. لم يتم إعدام الملك والملكة، وأعضاء الأسرة الملكية، والأرستقراطيين فقط، بل تم إعدام مجموعات من الوطنيين الموالين ظاهرياً بالمقصلة؛ فقد قُطع رأس كل من الكيميائي المتميز أنطوان لافوازييه (Antoine Lavoisier)، الذي قضى حياته بأكملها لتحسين ظروف السجون والمستشفيات الفرنسية، وجيلبرت روم (Gilbert Romme)، الذي صمم التقويم الثوري؛ وبعد انتهاء التطهير في تموز/يوليو ١٧٩٤م، كان قد تم إعدام ما يقرب من ١٧ ألف رجل وامرأة وطفل، ومات ضعف هذا العدد إما في السجون الطافحة بالأوبئة أو على يد اللجان المحليّة[٨٨].

في أثناء ذلك، شنّ قادة الثورة حرباً مقدّسة ضد الحكام غير الثوريين في أوروبا[٨٩] منذ معاهدة وستفاليا (١٦٤٨م) عرفت القارّة ما يقرب من ١٥٠ عاماً من السلام النسبي، وأبقى توازن القوى الدولَ ذات السيادة في حالة من التناغم، ولم تعد الوحشية مقبولة في المعارك بعد الآن؛ فقد غدا الاعتدال وضبط النفس شعار المرحلة[٩٠] ازدادت المؤن لدى الجيوش بدرجة كافية، ولم يعد الجنود بالتالي بحاجة إلى ترويع المزارعين ونهب

---

(٨٧) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Other Later Political Writings*, edited by Victor Gourevitch, Cambridge Texts in the History of Political Thought; v. 2 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997), pp. 150-151.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)].

(٨٨) Donald Greer, *The Incidence of Terror in the French Revolution* (Gloucester, MA: Harvard University Press, 1935).

(٨٩) John Keegan, *A History of Warfare* (London; New York: Random House, 1993), pp. 348-359; Robert L. O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1989), pp. 174-188, and William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society* since *AD 1000* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), pp. 185-215.

(٩٠) Russell Weigley, *The Age of Battles: The Quest for Decisive Warfare from* Breitenfeld *Waterloo* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991), and O'Connell, Ibid., pp. 148-150.

قراهم بحثاً عن المؤن[٩١] وأصبح هناك تشديد كبير في الجيوش على أهمية التدريب، والانضباط واتباع التعليمات، وخلال الـ١٥٠ عاماً ما بين ١٧٠٠ و١٨٥٠م لم تكن هناك تطوّرات مهمة في التقنيات العسكرية[٩٢] ولكن هذا السلام انهار مع جيوش الثورة، ثم مع نابليون الذي لم يعبأ بهذه القيود.

لم تصبح الدولة الفرنسية أكثر سلاماً بعد إقصاء الكنيسة؛ إذ أصدر المؤتمر الوطني في ١٦ آب/أغسطس ١٧٩٣، «انتفاضة الجماهير»، ولأول مرة في التاريخ، يتحرك مجتمع بأكمله نحو الحرب:

«على كلّ الفرنسيين أن ينضموا إلى الجيوش. سيحارب الشبان في المعارك، أما الرجال المتزوّجون فسيجهزون الأسلحة وينقلون الذخيرة؛ والنساء سيجهّزن الخيام والملابس للخدمة في المستشفيات، وسيصنع الأطفال الخيوط من الملابس القديمة؛ وسيخرج كبار السن إلى الساحات العامة لتشجيع الجنود، والتشديد على وحدة الجمهورية وكراهية الملوك»[٩٣]

انضمّ ما يقرب من ٣٠٠ ألف متطوّع تتراوح أعمارهم بين الثامنة عشرة والخامسة والعشرين، ليصل تعداد الجيش الفرنسي إلى رقم قياسي يقدّر بمليون مقاتل. حتى تلك اللحظة، كان الفلاحون والحرفيون يُجندون إجبارياً في الجيش، أما في هذا «الجيش الحر» فقد كان الجنود يحصلون على مرتبات مجزية، وكان الضباط يترقون في الرتب بحسب جدارتهم. وفي عام ١٧٨٩م، كان ٩٠ في المئة من الضباط الفرنسيين من الطبقة الأرستقراطية؛ وبحلول عام ١٧٩٤م، كان ٣ في المئة من الضباط فقط من أصول نبيلة[٩٤] وعلى بالرغم من أن ما يقرب من مليون شاب قد ماتوا في أثناء الثورة والحروب النابليونية، فإنّ أعداد المتطوّعين كانت في ازدياد دائم. لم يتبع هؤلاء الجنود قواعد القتال الاحترافية المتعارف عليها، بل قاتلوا بالعنف الفجّ الذي

---

(٩١) John U. Neff, *War and Human Progress: An Essay on the Rise of Industrial Civilization* (New York: Harvard University Press, 1950), pp. 204-205, and Theodore Ropp, *War in the Modem World* (Durham, NC: Duke University Press, 1959), pp. 25-26.

(٩٢) Keegan, *A History of Warfare*, p. 344; O'Connell, Ibid., pp. 157-166, and McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society* since *AD 1000*, p. 172.

(٩٣) Trans. Crane Brinton, in: McNeill, Ibid., p. 192.

(٩٤) Keegan, *A History of Warfare*, p. 350.

اعتادوه في الشوارع في أثناء الثورة، وكانوا على الأرجح يحبّون نشوة المعارك والقتال[٩٥] ولأنهم كانوا بحاجة إلى إطعام أنفسهم، فقد قاموا بارتكاب الفظائع نفسها التي ارتكبها المرتزقة في أثناء حرب الثلاثين عاماً[٩٦] لحوالى عشرين عاماً، بدا وكأن الجيوش الفرنسية لا يمكن أن تُقهر، فقد اجتاحت بلجيكا، وهولندا وألمانيا وتمكنت بسهولة من صدّ جيوش النمسا وبروسيا حين حاولت أن توقف سلسلة انتصاراتها

لم تجلب فرنسا الثورية الحرية إلى أوروبا؛ وبدلاً من ذلك؛ قام نابليون، وريث الثورة، بتأسيس إمبراطورية تقليدية من الدول التابعة، وأصبحت إمبراطوريته تهدد الطموحات الإمبراطورية لبريطانيا في عام ١٧٩٨، في سبيل إنشاء قاعدة عسكرية في السويس لقطع الطرق البحرية إلى الهند على البريطانيين، قام نابليون بغزو مصر وتمكن في معركة الأهرام من هزيمة الجيش المملوكي: لم يُقتل سوى عشرة جنود من الجيش الفرنسي، بينما قتل ألفا جندي من الجيش المملوكي[٩٧] وبسخرية من الطراز الأوّل، قدم نابليون نفسه كمحرر للمصريين. ومن خلال المجمع العلمي المصري الفرنسي، خاطب نابليون شيوخ الأزهر باللغة العربية، معرباً لهم عن احترامه الشديد للنبي محمد، وواعداً إياهم بتحرير مصر من الاضطهاد العثماني وأتباعهم المماليك. كان يصحب الجيش الفرنسي مجموعة من العلماء الفرنسيين، ومكتبة من الأدب الأوروبي الحديث ومختبر وطابعة عربية، لم يكن العلماء المسلمون منبهرين بذلك كله، وقالوا إن: «كلّ هذا ليس سوى حيلة خادعة لإغوائنا»[٩٨]، وقد كانوا على حق؛ فغزو نابليون واستغلاله للعلم الحديث ولعلماء التنوير لإخضاع المنطقة، كان بداية السيطرة الغربية على الشرق الأوسط.

رأى كثيرون أن الثورة الفرنسية قد فشلت؛ فالعنف البنيوي لإمبراطورية نابليون كان خيانة لمبادئ الثورة، كما أنّ نابليون قد أعاد الكنيسة

---

(٩٥) المصدر نفسه، ص٣٥١ ـ ٣٥٢.

(٩٦) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*, p. 185.

(٩٧) George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History* (Durham, UK: Pentland Press, 1997), p. 7.

(٩٨) Nicholas Turc, *Chronique d'Egypte, 1798-1804*, edited and translated by Gaston Wait (Cairo: Imprimerie de l'Institut Fran5ais d'Archéologie Orientale, 1950), p. 78.

الكاثوليكية. ولعقود متتالية كانت أحلام ١٧٨٩ تتحطّم بالأحداث المخيبة المتتالية، فالأيام العظيمة التي سقط فيها الباستيل تلتها مذابح أيلول، وعهد الإرهاب، وإبادة فونديه، ثم الدكتاتورية العسكرية. بعد انهيار سلطة نابليون في عام ١٨١٤م، عاد لويس الثامن عشر (أخو لويس السادس عشر) إلى العرش، ولكن أحلام الثورة أبت أن تموت. انتعشت الجمهورية لفترتين زمنيتين قصيرتين، خلال الأيام المئة الأخيرة قبل هزيمة نابليون النهائية في معركة واترلو (Watreloo) في عام ١٨١٥م، ومرة أخرى في الفترة القصيرة ما بين عامي ١٨٤٨ و١٨٥٢م. عادت الجمهورية مجدداً في عام ١٨٧٠م، واستمرت هذه المرة إلى أن سقطت أمام النازيين في ١٩٤٠م. وبدلاً من أن ننظر إلى أن الثورة الفرنسية فشلت، علينا أن ننظر إليها على أنها كانت شرارة البداية لعملية طويلة، فمثل هذا التغيير السياسي والاجتماعي الهائل لإسقاط ألف سنة من الأوتوقراطية لا يمكن أن يُنجز في ليلة وضحاها استغرقت الثورة وقتاً طويلاً، ولكن فرنسا تمكنت من تحقيق جمهوريتها العلمانية، على خلاف الدول الأوروبية الأخرى التي كان الحكم الأرستقراطي فيها مستحكماً وعميق الجذور، وعلينا أن نتذكّر جيداً هذه العملية المؤلمة والطويلة الأمد قبل أن نحكم بالفشل على الثورات التي انطلقت في زمننا هذا: في إيران ومصر وتونس، على سبيل المثال.

غيّرت الثورة الفرنسية العالم السياسي في أوروبا ولكنها لم تؤثّر في الاقتصاد الزراعي، فقد بلغت الحداثة نضجها في عصر الثورة الصناعية في بريطانيا، والتي بدأت في نهايات القرن الثامن عشر، على الرغم من أن آثارها الاجتماعية لم تتّضح حتى بدايات القرن التاسع عشر[(٩٩)] بدأت الثورة الصناعية باختراع المحرّك البخاري، والذي يمكنه أن ينتج طاقة أكثر مما تنتجه القوى العاملة في بريطانيا مجتمعة، وهكذا فقد نما الاقتصاد بتسارع غير مسبوق، وسرعان ما لحقت ألمانيا وفرنسا واليابان والولايات المتحدة

(٩٩) Peter Jay, *Road to Riches, or the Wealth of Man* (London: Orion Books, 2000), pp. 205-236; Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification* (Chapel Hill, NC; London: McGraw-Hill, Inc., 1966), pp. 297-392, and Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times,* pp. 195-201.

الأمريكية بركب بريطانيا، ومرّت جميع هذه الدول الصناعية بتحوّل عميق وراسخ. كان على السكان لتغذية الماكينة الجديدة، أن يتحوّلوا إلى العمل في الصناعة بدلاً من الأعمال الزراعية؛ وأصبح الاكتفاء الاقتصادي الذاتي شيئاً من الماضي. كما أن الحكومات أصبحت قادرة على التحكّم بالسكان بطريقة كانت غير ممكنة في المجتمع الزراعي[١٠٠] ليصوِّر تشارلز ديكنز في رواية **أوقات عصيبة** (*Hard Times*) (١٨٥٤م) المدينة الصناعية كجحيم مستعِر: يعيش العمال ـ الذين يُشار إليهم بازدراء بـ«الأيدي العاملة» ـ في فقر مدقع وليست لهم أي قيمة سوى عملهم. لقد تم استبدال اضطهاد الدولة الزراعية بالعنف البنيوي للتصنيع. لاحقاً ستتطوّر أيديولوجيات أفضل للدولة وسينعم البشر بالرفاهية التي كانت متاحة للنبلاء فقط في السابق، ولكن وعلى الرغم من كل الجهود العظيمة التي قام بها بعض السياسيين، فإن الفجوة الفاصلة بين الفقراء والأغنياء بقيت قائمة.

لم تعد قيم ومُثل التنوير في التسامح، والاستقلال، والديمقراطية والحرية الفكرية محض طموح نبيل، وإنما أصبحت ضرورة عملية، فالإنتاج الضخم بحاجة إلى سوق ضخم، إذاً فلا يجب أن يستمر البشر العوام في العيش في مستوى الكفاف: يجب أن يصبحوا قادرين على شراء البضائع المصنّعة. انجرّ عدد كبير من البشر ليصبحوا جزءاً من عملية الإنتاج ـ كعمال في المصانع، وككتبة على الطابعات وفي المكاتب ـ وأصبحوا بالتالي بحاجة إلى مستوى بسيط من التعليم. ومن الطبيعي أن يبدؤوا بالمطالبة بالتمثيل في الحكومات، وستتيح المجتمعات الحديثة طرقاً سهلة للعمال لتنظيم أنفسهم في كيانات سياسية، ولأن من غير الممكن لأي جماعة الآن أن تسيطر على الحكومة أو أن تعارض الحكومة بفعالية وحدها، فقد أصبحت الأحزاب المختلفة تتنافس على السلطة[١٠١] أصبحت الحرية الفكرية أمراً أساساً للاقتصاد، فلا يمكن للبشر أن يبدعوا أو يبتكروا، وهو الأمر الضروري للتقدّم، من دون أن يفكروا بحرية غير مقيّدة بطبقتهم الاجتماعية أو بنقاباتهم

(١٠٠) Hodgson, Ibid., vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, p. 194.

(١٠١) John H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, 2nd. ed. (New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers, 1997), p. 349.

حتى الحكومات الفاشية كانت ائتلافات.

أو بالكنيسة التي يتبعونها. كان على الحكومات أن تستغل جميع الموارد البشرية، ولذا فقد تم ضمّ الغرباء والخارجين عن التكوين الاجتماعي السائد، كاليهود في أوروبا والكاثوليك في بريطانيا وأمريكا، إلى التيار الرئيس في المجتمع.

كانت الدول الصناعية بحاجة إلى البحث عن الأسواق الجديدة وعن الموارد خارجها، الأمر الذي دفعها إلى الاستعمار، كما تنبّأ الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)[١٠٢] كانت العلاقات الاقتصادية ما بين القوة الإمبراطورية والرعايا، في هذه الإمبراطوريات الجديدة، علاقة في اتجاه واحد، كما كان الحال عليه في الإمبراطوريات الزراعية. لم تساعد القوى الاستعمارية الجديدة مستعمراتها على التصنيع، بل استولت ببساطة على هذه البلدان «غير المتطورة» بهدف استخراج المواد الخام اللازمة لتغذية العملية الصناعية الأوروبية[١٠٣]، وفي المقابل، استقبلت المستعمرات البضائع المصنّعة الرخيصة من الغرب والتي خرّبت أسواقها المحلّية. ليس غريباً إذاً أن يرى المستَعمَرون في الاستعمار تدخلاً قسرياً وإكراهياً، لقد طوّر المستعمرون وسائل النقل والاتصال الحديثة، لتحقيق مصالحهم بالدرجة الأولى[١٠٤] في الهند، قام التجار البريطانيون بنهب موارد البنغال وثرواتها بطريقة جشعة في نهايات القرن الثامن عشر، حتى أن هذه الفترة توصف عادة بـ «نهب البنغال»، وتم إجبار هذه المنطقة على أن تؤدي دور التابع، وبدلاً من أن يزرع المزارعون طعامهم كانوا يُجبرون على زراعة نبات الخيش والنيلي لتلبية احتياجات السوق العالمي. أسهم البريطانيون في إبقاء الأوبئة والمجاعات في خليج البنغال، ولكن النمو السكاني أدى إلى الفقر والاكتظاظ السكاني[١٠٥]

---

(١٠٢) Hodgson, Ibid., vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, pp. 199-201, and G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood; translated by. H. B. Nisbet (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), paras. 246 and 248.

(١٠٣) Kautsky, Ibid., pp. 60-62.

(١٠٤) Hodgson, Ibid., vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, p. 208, and Bassam Tibi, *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1988), pp. 1-25.

(١٠٥) Hodgson, Ibid., vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, pp. 210-212.

خلق الجمع بين التكنولوجيا الصناعية والإمبراطورية شكلاً عالمياً من العنف البنيوي، لم يكن يتبنى قيماً دينية، بل قيم السوق العلمانية تماماً كان الغرب يتقدّم بسرعة كبيرة، مما جعل اللحاق به من قبل التابعين له أمراً مستحيلاً عملياً انقسم العالم شيئاً فشيئاً إلى قسمين: الغرب وباقي العالم، كما تمّت المحافظة على كلّ من التفاوت البنيوي السياسي والاقتصادي بالقوة العسكرية. كانت بريطانيا، بحلول منتصف القرن التاسع عشر، قد سيطرت على معظم أجزاء شبه القارة الهندية، وبعد ثورة الهند (١٨٥٧م)، التي راح ضحيتها ٧٠ ألفاً في آخر احتجاج يائس ضدّ الحكم الأجنبي، قام البريطانيون رسمياً بخلع آخر أباطرة المغول[١٠٦] ولأن على المستعمرات أن تصبح ملائمة للسوق العالمي، فقد كان من الضروري القيام بدرجة من التحديث: كان ينبغي أن تتم إعادة تنظيم الشرطة والجيش والاقتصاد المحلي، وتقديم أفكار الحداثة وقيمها لبعض أفراد المجتمع. من النادر أن تسعى الإمبراطوريات الزراعية لتغيير التقاليد الدينية للسكان، ولكن الإجراءات الجديدة في الهند البريطانية كان لها تأثير كبير في الحياتيْن الدينية والسياسية في شبه القارة.

كانت الطريقة السهلة لإخضاع الهنود بشكل تام، تكمن في إرباك نظامهم الاجتماعي وإشعارهم بوجود عيب كبير فيه[١٠٧] لم يكن على الأرستقراطية الهندية التقليدية أن تتعامل مع النخبة الحاكمة الأجنبية فقط بل مع نظام اجتماعي ـ اقتصادي مختلف تماماً، ومع طواقم جديدة من الكتبة والبيروقراطيين الذين ظهروا مع الحكم البريطاني والذين أصبحوا يجنون أجوراً أعلى حتى من النخبة القديمة. أصبح هؤلاء الهنود المتأثرين بالغرب، في الواقع، يشكلون طائفة اجتماعية جديدة، منفصلة تماماً عن الأغلبية التي لم تخضع للتحديث. كانت الديمقراطية التي تمّ فرضها من الحكام البريطانيين تبدو غريبة تماماً على الترتيبات الاجتماعية في الهند، التي كانت تتمتّع دوماً بهرمية قوية وكانت تشجّع على التعاون بين المجموعات المختلفة

(١٠٦) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*, p. 235, and Percival Spear, *India* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1961), p. 270.

(١٠٧) Daniel Gold, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), pp. 534-37.

بدلاً من الوحدة المنظّمة. علاوة على ذلك، ولمواجهة الارتباك الناجم عن التنوّع الاجتماعي في شبه القارة الهندية، قام البريطانيون، بفهمهم الخاطئ للمجتمع، بتقسيم السكان إلى مجموعات مغلقة وثابتة، في مجتمعات للـ«هندوس» و«المسلمين» و«السيخ» و«المسيحيين».

كانت الأغلبية «الهندوسية» تتكون من عدد من الطوائف المختلفة، ومن مجموعة من الفرق التي لم تكن تنظر إلى نفسها كدين منظّم واحد، بالمعنى الحديث للدين الذي يفهمه الغرب، فلم يكن لديها هرمية موحّدة أو مجموعة من الطقوس والممارسات والاعتقادات المتفق عليها لقد كان الهندوس يعبدون عدداً كبيراً من الآلهة غير المرتبطة ببعضها البعض وكانوا يدينون بأنماط دينية لا تربط بينها أية روابط منطقية، ولكنهم وجدوا أنفسهم الآن كتلة واحدة يسميها البريطانيون «الهندوسية»[(١٠٨)] استعمل مصطلح «الهندوس» لأول مرة من قبل الفاتحين المسلمين لوصف السكان الأصليين؛ لم يكن لهذا المصطلح دلالة دينية ولكنه كان ببساطة يشير إلى «الهنود المحليين» أو السكان الأصليين، بمن فيهم البوذيون، والجاينيون، بل إن السيخ أيضاً كانوا يستعملونه لوصف أنفسهم. أصبح على الهندوس، تحت حكم البريطانيين، أن يكونوا مجموعة متماسكة ومتمايزة عن غيرها وأن يشكّلوا هوية طائفية واسعة، وأن يتخلّوا بالتالي عن نظام الطوائف الهندي الذي كان نظاماً مركزياً في تقاليدهم القديمة.

من المثير للغرابة والسخرية، أن يلجأ البريطانيون، الذين أقصوا «الدين» عن الحيّز العام وحصروه في البيوت، إلى تصنيف شبه القارة الهندية بهذه المصطلحات الدينية الضيقة. أسس البريطانيون النظام الانتخابي الذي يعتمد على الانتماءات الدينية، وفي عام ١٨٧١م قاموا بإحصاء عام للسكان مما جعل هذه المجتمعات الدينية واعية بشدة بأعداد المنتسبين إليها وبمناطق قوتها بالمقارنة مع الآخرين. عبر وضع الدين في الواجهة بهذه الطريقة، كان البريطانيون لاشعورياً يجلبون تاريخاً من الصراع الطائفي إلى جنوب آسيا. كان هناك توتّر بطبيعة الحال، في الإمبراطورية المغولية، بين الطبقة الحاكمة

(١٠٨) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmillan Co., 1964), pp. 61-62.

المسلمة وبين الرعايا الهندوس، غير أنّ هذا التوتّر لم يتخذ طابعاً دينياً إلا في حالات نادرة، وعندما أصبحت المسيحية الغربية أكثر طائفية إبان الإصلاح الديني، كانت الهند تتجه إلى النقيض من ذلك. لقد بدأت الفيدية الأورثوذكسية، في القرن الثالث عشر، بالتحوّل مع حركة «بهاكتي» (Bhakti) التي تعني «الإخلاص»، إلى الإله الشخصي، الذي يرفض الاعتراف بالخلافات بين الطوائف والعقائد. تأثرت بهاكتي كثيراً بالصوفية التي كانت قد أصبحت النمط المسيطر من الإسلام في شبه القارة الهندية، وقد أكدت بهاكتي بشدّة على أن الله كليّ العلم وكليّ الوجود لا يمكن أن يُحصر في عقيدة واحدة، وأن التشديد العدائي على عقيدة قويمة واحدة هو نوع من الشرك.

ولدت السيخية (Sikhism) في هذا المناخ من التسامح وانفتاح القلوب. كلمة «سيخ» (Sikh) اشتقت من الكلمة السنسكريتية (Shishya) (التابع أو التلميذ)، لأن السيخ كانوا يتبعون تعاليم الغورو (المعلم) ناناك (Guru Nanak) (١٤٦٩ ـ ١٥٣٩م)، المؤسس للتقاليد السيخية، كما كانوا يتبعون تعاليم خلفائه التسعة. ولد ناناك في قرية بالقرب من لاهور في البنجاب، وكان يؤكد أن المعرفة الداخلية لله أكثر أهمية من الالتزام الصارم بالمذاهب والعادات التي يمكن أن تفرق الناس عن بعضهم البعض، ومع ذلك فقد رفض السخرية من أي دين. مثل الصوفية، اعتقد ناناك بأن البشر يجب أن يُفطموا عن التعصّب الذي يجعلهم يهاجمون معتقدات الآخرين: «لا يحيا الدين في كلمات فارغة» هكذا كان يقول: «إنّ من يتعامل مع كلّ البشر باعتبارهم متساوين هو المتديّن الحق»[(١٠٩)]، تعكس أحد الأمثال المبكرة التي تروى عنه هذا المعنى بوضوح تام: «إذا لم يكن ثمة هندوسي؛ ولا مسلم؛ من علي أن أتبع؟ علي أن أتبع طريق الله»[(١١٠)]

كان جلال الدين أكبر، الإمبراطور المغولي الثالث (١٥٤٢ ـ ١٦٠٥م) أحد المؤيدين لهذا الانفتاح على الأديان الأخرى، فقد توقف عن الصيد، احتراماً لشعور الهندوس، ومنع التضحية بالحيوانات في يوم مولده، وأصبح نباتياً. وفي عام ١٥٧٥م أقام بيتاً للعبادة؛ حيث يجتمع العلماء من الأديان

(١٠٩) Patwant Singh, *The Sikhs* (New York: Random House, 1999), p. 28.

(١١٠) Guru Garth Sahib, 1136, in: Ibid., p. 18.

كافة ليناقشوا المسائل الروحانية بحريّة، كما أن الطريقة الصوفية، التي أسسها لـ«توحيد الله» قامت على أساس أن الإله الواحد يمكن أن يكشف نفسه لجميع الأديان الصحيحة، لم يشترك جميع المسلمين في هذه الرؤية، كما أنّ هذه السياسة لم تستمر إلا عندما كان المغول في موقع القوة؛ وعندما بدأت قوتهم بالانحدار، وبدأت مجموعات عديدة بالثورة ضدّ الحكم الإمبراطوري، تصاعد الصراع الديني. كان على ابن جلال الدين أكبر، جهانكير (Jahangir) (الذي حكم ما بين ١٦٠٥ ـ ١٦٢٧م) أن يخمد الثورات المتتالية على حكمه، وكان أورنكزيب (Aurangzeb) (الذي حكم ما بين ١٦٥٨ ـ ١٧٠٧م) مقتنعاً فيما يبدو بأنّ الوحدة السياسية لا يمكن أن تُستعاد إلا بالانضباط والالتزام ضمن الطبقة الحاكمة المسلمة؛ لأجل ذلك قام بمنع مظاهر الترف كشرب الخمر، وجعل التعاون بين المسلمين والرعايا الهندوس مستحيلاً، وقام بحملة واسعة لتدمير المعابد الهندوسية. تم التراجع عن هذه السياسات العنيفة، التي كانت نتيجة للاضطراب السياسي بقدر ما كانت نتيجة للحمية الدينية، فور وفاة أورنكزيب ولكنها لم تُنس أبداً.

عانى السيخ العنف الإمبراطوري، وفي ذلك الوقت، طوروا، وهم الذين كانوا في السابق يتجنبون كلّ الشعارات الدينية الظاهرة، شعارات خاصة بهم. أنشأ الغورو الخامس، أرجان ديف (Arjan Dev)، المعبد الذهبي في أمريتسار في البنجاب كمحلّ لحجّ السيخ كما دوّن النصوص المقدّسة للسيخ هناك في عام ١٦٠٤م. كانت السيخية ممتنعة دوماً عن العنف؛ كان غورو ناناك يقول: «احملوا السلاح الذي لا يؤذي أحداً؛ احموا أنفسكم بالفهم؛ حوّلوا أعداءكم إلى أصدقاء»[١١١] لم يحتج المعلمون (الغورو) الأربعة الأوائل إلى حمل السلاح، ولكن جهانكير قام بتعذيب الغورو الخامس حتى الموت في عام ١٦٠٦م، وفي عام ١٦٧٥م قام أورنكزيب بإعدام تيغ بهادور (Tegh Bahadur)، الغورو التاسع. وكان خليفته غوبيند سينغ (Gobind Singh)، يواجه عالماً مختلفاً تماماً. أعلن الغورو العاشر بأن لا وجود لقادة ومعلمين من البشر بعد الآن، وسيكون على السيخ في المستقبل أن يتعلموا من النصوص المقدّسة فقط. وفي عام ١٦٩٩م،

(١١١) John Clark Archer, *The Sikhs in Relation to Hindus, Christians, and Ahmadiyas: A Study in Comparative Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946), p. 170.

أنشأ غوبيند طريقة خالسا (Khalsa) (الأنقياء أو المختارون) السيخية، ومثل الكشاتريا المحاربين، سيطلق أعضاؤها على أنفسهم لقب سينغ (الأسد)، وسيحملون السيوف ويميّزون أنفسهم عن باقي السكان بلباس الجنود وبإبقاء شعورهم غير محلوقة. مرة أخرى، دفع العنف الإمبراطوري بتقليد ديني، نشأ كدعوة إلى السلام، إلى التطرّف، كما وأنه دفع السيخية إلى الخصوصية، وهو ما كان غريباً عن رؤيتها الأصلية تماماً يُعتقد بأن غوبيند كتب إلى أورنكزيب بأنه عندما تفشل جميع الطرق، يصبح الطريق الصحيح الوحيد هو حمل السيف والقتال. وربما يكون القتال ضرورة للدفاع عن المجتمع، وإنما كملاذ أخير فقط[١١٢]

أصبح الهندوس والمسلمون والسيخ يتنافسون للحصول على الأفضلية لدى البريطانيين، والحصول على الموارد والتأثير السياسي. أدرك قادتهم بأن البريطانيين سينفتحون على أفكارهم إن كانوا يمثّلون مجموعات كبيرة، وأدركوا بأن عليهم، كي ينجحوا في ظلّ الحكم الاستعماري، أن يتكيّفوا مع الفهم الغربي للدين. ولذا فقد ظهرت بينهم حركات إصلاحية جديدة تنزع نحو تبني المعايير البروتستانتية المعاصرة بطريقة تشوّه تقاليدهم الدينية. وكما حاول لوثر أن يعود إلى ممارسات الكنيسة الأولى، فقد حاولت حركة آريا ساماي (Arya Samaj) (مجتمع الآريين)، التي تأسست في البنجاب في عام ١٨٧٥م على يد سوامي دايانانداً (Swami Dayananda)، أن تعود إلى الفيدية الأورثوذكسية. حاول دايانانداً أيضاً أن ينشئ شريعة دينية رسمية، وهو ما لم يحصل في السابق أبداً كانت الآريا صورة مختزلة للغاية للهندوسية، ذلك أن التقاليد الفيدية كانت دوماً ديناً لنخبة صغيرة، كما أن عدداً قليلاً من البشر كان بإمكانهم فهم السنسكريتية القديمة، ومن ثَم فإنها أصبحت تستهدف الطبقات المتعلمة فقط. ولكن بحلول عام ١٩٤٧م، عندما انتهى الحكم البريطاني، كانت الآريا تمتلك ١,٥ مليون عضو. وفي أجزاء أخرى من العالم أيضاً، حيثما كانت الحداثة العلمانية تُفرض بالقوة، كانت هناك محاولات مشابهة للعودة إلى الأصول. تُقدّم الآريا مثالاً للعدوانية المتأصلة في مثل هذه النزعات الأصولية. رفض دايانانداً في كتابه **ضوء الحقيقة**

(١١٢) T. N. Madan, "Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition," i Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed,* p. 602.

(*Satyarth Prakash*)، البوذية والجاينية باعتبارهما فرعين عن الهندوسية، وسخر من اللاهوت المسيحي، واعتبر السيخية محض طائفة هندوسية، ورفض الغورو ناناك واعتبره جاهلاً تعمّد إساءة فهم التقاليد الفيدية، كما أنه أساء وسخر من النبي محمد. وفي عام ١٩٤٣م، أسهم الكتاب في موجة من الاحتجاجات العنيفة ضدّ المسلمين في السند، وأصبح نقطة تجمع أولئك الهندوس الذين بدؤوا بإقامة الحملات الانتخابية التي تنادي بهند حرّة من بريطانيا ومن الإسلام[١١٣]

بعد وفاة دايانااندا، زادت الآريا إهانتها وإدانتها للمعلمين السيخ (الغورو)، وربما كان هذا سبباً دفع بالسيخ إلى حالة عدوانية من تأكيد الهوية. عندما كانت منشورات وكتيبات الآريا تؤكد بأن «السيخ هم هندوس»، ردّ العالم السيخي الشهير خان سينغ بورقة ذات تأثير كبير تعلن بـ «أننا لسنا هندوساً»[١١٤] وتكمن المفارقة في أنّ أحداً لم يكن يعرف نفسه كهندوسي بهذه الطريقة قبل مجيء البريطانيين. أسهم نزوع البريطانيين إلى فهم المجتمعات الدينية المختلفة بصورة نمطية أيضاً في دفع التقاليد السيخية نحو التطرّف؛ فقد روّج البريطانيون للفكرة القائلة بأن السيخ في جوهرهم مولعون بالحروب والبطولة القتالية[١١٥] وباعترافهم بأن السيخ ساعدوا البريطانيين في أثناء ثورة ١٨٥٧، تغلب البريطانيون على ترددهم وسُمح بانضمام أعضاء الخالسا إلى الجيش؛ علاوة على ذلك، سُمح للسيخ المجندين بارتداء ملابسهم التقليدية، ودفع هذا التعامل الخاص مع السيخ بالطوائف الأخرى إلى النظر إليهم باعتبارهم مجموعة منفصلة عن المجتمع يزداد خطرها.

حتى تلك اللحظة، كان الهندوس والسيخ يعيشون معاً في سلام في البنجاب، ويتشاركون التقاليد الثقافية ذاتها ولم يكن هناك سلطة أو هيئة مركزية للسيخ، ولذلك فقد ازدهرت أشكال متعددة من السيخية. كان هذا أمراً معتاداً في الهند، حيث كانت الهويات الدينية تتكاثر باستمرار وتُعرّف

---

(١١٣) Kenneth W. Jones, "The Arya Samaj in British India, 1875-1947," in: Robert D. Baird, ed., *Religion in Modern India* (Delhi: Manohar Books, 1981), pp. 50-52.

(١١٤) Madan, Ibid., p. 605.

(١١٥) المصدر نفسه، ص٦٠٣ ـ ٦٠٦.

نفسها بحسب المناطق[١١٦]، غير أنّ السيخ بدؤوا في سبعينيات القرن التاسع عشر بتطوير حركة إصلاحية داخل السيخية في محاولة للتكيّف مع هذه الوقائع الجديدة. ومع نهاية القرن التاسع عشر، كان هناك ما يقرب من مئة مجموعة من سيخ سبها (Sikh Sabha) متوزّعة في البنجاب، تعمل بتفانٍ لتمييز السيخ عن الآخرين، عبر بناء مدارس وكليات خاصة بها وعبر نشر عدد هائل من المنشورات الانفعالية والمشحونة عاطفياً[١١٧] على السطح، ظهرت هذه المجموعات وكأنها متناغمة مع التقاليد السيخية، ولكن هذه النزعة الانفصالية كانت انقلاباً تاماً على الرؤية الأصلية لـ الغورو ناناك. أصبح على السيخ أن يتبنوا هوية واحدة. وعبر السنوات، ستظهر الأصولية السيخية عبر التأويل الانتقائي للنصوص والتقاليد، وستعود إلى التعاليم العسكرية للغورو العاشر وستتجاهل روح السلام التي تحلّى بها المعلمون (الغورو) الأوائل. كانت هذه السيخية الجديدة معارضة بحماسة للعلمانية: يجب أن يمتلك السيخ القوة السياسية لفرض أحكامهم. أصبح التقليد الديني، الذي بدأ منفتحاً على الجميع، معبّأ بالخوف من «الآخرين»، الذين أصبحوا يمثّلون الأعداء، كالهندوس، والهراطقة، والحداثيين، والعلمانيين، وكل أشكال الهيمنة السياسية[١١٨].

حصل هناك تشوّه مشابه في التقليد الإسلامي، فقد كان إلغاء البريطانيين الحكم المغولي نقطة تحوّل مؤلمة، خفضت من رتبة المسلمين الذين كانوا قبل ذلك سادة العالم عملياً للمرة الأولى، أصبح المسلمون يُحكمون من قبل الكفار الأعداء في واحدة من الثقافات الرئيسة في العالم المتحضر. لم يصب المسلمون بالقلق السياسي فقط، فالاستعمار كان يهدد قيمة رمزية كبرى تتمثل في صلاح الأمة، وكان يشكّل لهم بالتالي اضطراباً روحياً يمسّ وجودهم. نتيجة لذلك طوّر بعض المسلمين تاريخاً من المظلومية. لقد رأينا سابقاً كيف أن تجربة الإذلال يمكن أن تخرّب التقاليد الدينية وأن تكون محفزاً للعنف داخلها تراكم لدى بعض السكان الهندوس، الذين كانوا

---

(١١٦) Harjot S. Oberoi, "From Ritual to Counter Ritual: Rethinking the Hindu-Sikh Question, 1884-1915," in: Joseph T. O'Connell, ed., *Sikh History and Religion in the Twentieth Century* (Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1988), pp. 136-140.

(١١٧) N. Gould Barrier, "Sikhs and Punjab Politics," in: O'Connell, ed., Ibid.

(١١٨) Madan, "Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition," p. 617.

خاضعين لحكم المسلمين لسبعة قرون، شعور بالاستياء من الحكم الإمبراطوري للمسلمين، وهكذا أصبح المسلمون فجأة معرّضين للخطر الشديد، خاصة بعد أن حمّل البريطانيون المسلمين اللوم عن أحداث ثورة ١٨٥٧[(١١٩)]

كان الكثير من المسلمين خائفين من اندثار الإسلام في شبه القارة الهندية ومن أن يخسروا هويّتهم. كان أوّل ما حصل مع المسلمين هو انسحابهم من التيار العام في المجتمع وتعلّقهم بأمجاد الماضي. في عام ١٨٦٧ في ديوبند (Deoband)، بالقرب من دلهي، بدأت مجموعة من العلماء بإصدار فتاوى مفصّلة حول جوانب الحياة ليتمكن المسلمون من العيش وفق شريعة الإسلام تحت الحكم الأجنبي. وبمرور الوقت أسس الديوبنديون شبكة من المدارس عبر شبه القارة قدّمت نوعاً مختزلاً من الإسلام بطريقة مشابهة لما حدث مع آريا ساماي. حاول الديوبنديون أيضاً العودة إلى الأصول ـ الإسلام النقي للنبي والخلفاء الأربعة ـ وهاجموا بشدة التطوّرات المتأخرة [البدع] كالتشيع. أظهر الإسلام عبر القرون قدرته على استيعاب التقاليد الثقافية الأخرى، ولكن شعورهم بالإهانة من الاستعمار دفع الديوبنديين إلى الحذر من الغرب بدلاً من ذلك، بالطريقة نفسها التي نفّر بها ابن تيمية من الحضارة المغولية. رفض الإسلام الديوبندي الاجتهاد ودافع عن الالتزام بالقراءة الحرفية للشريعة. كان الديوبنديون متقدّمين اجتماعياً برفضهم لنظام الطوائف الهندي وعزمهم على تعليم المسلمين الفقراء، ولكنهم كانوا معارضين عنيدين بشكل جذري لأي ابتكار حديث، فقد أدانوا، على سبيل المثال، التعليم الإلزامي للمرأة. في الأيام الأولى، لم يكن الديوبنديون عنيفين، ولكنهم أصبحوا لاحقاً أكثر شراسة وحربية. وقد كان لهم تأثير كبير في الإسلام في شبه القارة الهندية، والذي كان يميل تقليدياً إلى الفلسفة والتصوّف اللذين استنكرهما الديوبنديون بصرامة. خلال القرن العشرين حظي الديوبنديون بتأثير واسع في العالم الإسلامي، كما أنهم اكتسبوا أهمية كبيرة توازي أهمية مدرسة الأزهر في القاهرة. لقد دفع الاستعمار البريطاني للهند بعض الهندوس، والسيخ، والمسلمين إلى مواقف دفاعية يمكن أن تنجرّ بسهولة إلى العنف.

---

(١١٩) Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jama'at-i-Islami and the Tablighi Jamaat," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed,* p. 460.

مع تطوّر التصنيع تم إنتاج تكنولوجيا جديدة وخطيرة: صناعة الأسلحة الحديثة. تم تطوير البنادق والرصاص على يد وليام آرمسترونغ (William Armstrong)، وكلود مينيي (Claude Minié) وهنري شرابنل (Henry Shrapnel)، وساعدت البنادق الحديثة الأوروبيين على إبقاء سكان المستعمرات خاضعين للنظام. كان هناك امتناع في البداية عن استعمال هذه البنادق والرشاشات ضد الأوروبيين ولكن بحلول عام ١٨٥١ تم إرسال بنادق مينيي إلى القوات البريطانية عبر البحار[١٢٠] عندما تم استعمالها في السنة التالية ضدّ رجال قبيلة البانتو (Bantu)، وجد الرماة أن بإمكانهم قتل رجال البانتو على مسافة ١٣٠٠ يارد من دون أن يكون عليهم أن يشتبكوا مع خصومهم وجهاً لوجه ومن دون أن يضطروا إلى أن يروا نتائج أفعالهم[١٢١] ساهمت هذه المسافة البعيدة بين القاتل والضحية في خلق حالة من تبلد الشعور الغريزي بالتردد الذي يولّده القتل عن قرب. في بداية تسعينيات القرن التاسع عشر، وخلال مواجهات بين شركة شرق أفريقيا الألمانية ورجال قبائل الهيهي (Hehe) [الذين يُعرفون أيضاً باسم الكارلينجيين]، قام الضابط برفقة جنوده بقتل ما يقرب من ١٠٠٠ من رجال القبيلة باستعمال رشاشين فقط[١٢٢] في عام ١٨٩٨ في معركة أم درمان في السودان، قُتل آلاف من أتباع المهدي باستخدام ستة رشاشات ماكسيم فقط، والتي كانت تطلق ٦٠٠ طلقة في الدقيقة. وصف أحد المتفرجين المشهد بالقول: «لم تكن معركة، بل كانت إعداماً جماعياً لم تكن الجثث مكوّمة بل كانت مرمية ومتناثرة على مساحة واسعة جداً»[١٢٣]

تأقلمت الروح العلمانية الجديدة بسرعة مع هذا العنف المرعب. ومن المؤكد أنها لم تمتلك الرؤية الكونية ذاتها التي طوّرتها بعض التقاليد الدينية والتي تقدّس حرمة النفس الإنسانية. في مؤتمر لاهاي الذي ناقش شرعية استخدام هذه الأسلحة في العام التالي، قدّم السير جون أرداغ (John Ardagh)

(١٢٠) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*, pp. 231-235.

(١٢١) المصدر نفسه، ص١٩١.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص٢٣٣.

(١٢٣) George W. Steevans, *With Kitchener to Khartoum* (London: William Blackwood and Sons, 1898), p. 300.

رأيه بالقول إن «الإنسان المتحضر يمكن أن يجرح بسهولة أكثر من المتوحّشين المتوحّش، مثل النمر، لا يتأثّر بالجراح بسهولة، وسيبقى يقاتل حتى لو أشرف على الموت»[١٢٤] في عام ١٩٢٧م، حاجج النقيب في الجيش الأمريكي ألبريدج كولبي (Elbridge Colby) بأن «جوهر المسألة الحقيقي هو أن المتوحشين لا يعرفون طريقة للحرب سوى التدمير والإبادة» ومن الخطأ أن نسمح «للأفكار الإنسانية المفرطة» أن تمنعنا من استعمال السلاح الناري المتفوق. إنّ القائد الذي يستسلم لهذا التعاطف الخاطئ «هو ببساطة مسيء لشعبه». إن قُتل بعض العزّل في المعارك، فإنّ «الخسائر في الأرواح ستبقى أقل بكثير مما سيحدث لو استمرت السياسة الناعمة لفترة طويلة، والفعل اللاإنساني **سيصبح إنسانياً حقاً**»[١٢٥] كانت الرؤية الشمولية التي ترى بأن الاختلاف الإثنيّ يجعل من المجموعات الأخرى أقلّ من بشر سبباً لقبول المذابح الجماعية التي جعلتها الأسلحة الحديثة ممكنة. كان عصر العنف الذي لا يمكن تخيّله على وشك البزوغ.

ولدت الصناعة أيضاً الدولة القومية[١٢٦] كانت جيوش الدول الزراعية تفتقر إلى التقنيات اللازمة لفرض ثقافة موحّدة؛ كانت يصعب تعيين الحدود والمناطق الخاضعة للممالك ماقبل الحديثة بدقة، كما أن السلطة الملكية كانت تُفرض عبر سلسلة متداخلة من الانتماءات[١٢٧] ولكن خلال القرن التاسع عشر، تمت إعادة تشكيل أوروبا في دول واضحة الحدود ومحكومة من قبل حكومات مركزية[١٢٨] كان المجتمع الصناعي يتطلّب عملية موحّدة لمحو الأمية، ولغة مشتركة، وسيطرة موحّدة على الموارد. وحتى لو كان الرعايا يتحدثون بلغة مختلفة عن الحاكم، فإنهم قد أصبحوا الآن ينتمون إلى

---

(١٢٤) Sir John Ardagh, Speech, June 22, 1899, in: *The Proceedings of the Hague Peace Conference* (London: Oxford University Press, 1920), pp. 286-287.

(١٢٥) Elbridge Colby, "How to Fight Savage Tribes," *American Journal of International Law*, vol. 2, no. 2 (1927) (author's emphasis).

(١٢٦) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism: New Perspectives on the Past*, introduction by John Breuilly (Oxford; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983), passim.

(١٢٧) Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), p. 89.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص٨٥ ـ ٨٩، و William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011), pp. 18-19.

«أمة» موحّدة، و«مجتمع متخيّل» من السكان الذين تم تشجيعهم ليشعروا بروابط عميقة تجمعهم مع أبناء «أمتهم» الذين قد لا يعرفون شيئاً عنهم[(١٢٩)]

كانت المجتمعات الزراعية المنظّمة دينياً تضطّهد أحياناً «الهراطقة»؛ في الدولة القومية العلمانية، حلت «الأقليات» محلها وصار عليها أن تندمج في المجتمع أو تندثر. في عام ١٨٠٧م، خاطب جفرسون وزير الحرب بالقول إن السكان الأصليين في أمريكا هم «شعب متخلّف» يجب أن تتم «إبادتهم» أو طردهم «أبعد ما يمكن» إلى الجانب الآخر من المسيسبي «مع الوحوش في الغابة»[(١٣٠)] في عام ١٨٠٦م، جعل نابليون اليهود مواطنين كاملي المواطنة في فرنسا، ولكنه بعد عامين أصدر «القرارات الشائنة» (Infamous Decrees) التي أمر بها اليهود باتخاذ أسماء فرنسية، وألا يظهروا ديانتهم في العلن، وأن يتأكدوا بأن يتم تزويج واحد، من بين كل ثلاثة زواجات في العائلة، إلى غير اليهود[(١٣١)] كان يُنظر إلى هذا الدمج الإجباري على أنه تقدّم. يُحاجج الفيلسوف الإنكليزي جون ستيوارت مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣م) بأنّه من الأفضل لبريتون (Breton) أن يقبل بالمواطَنة الفرنسية «بدلاً من أن يغضب وينزوي على أحجار بيته. إنّ أنصاف المتوحشين المتبقين من العصور الماضية، يدورون في أفلاك عقولهم الصغيرة، من دون أن يشاركوا أو يهتموا بالحركة الكبرى في العالم»[(١٣٢)] ولكن المؤرّخ الإنكليزي لورد أكتون (Lord Acton) (١٨٤٣ ـ ١٩٠٢م) استنكر فكرة القومية، متخوّفاً من أن الإرادة العامة «الوهمية» للأمة التي تروّجها القومية، ستحطّم «كل الحقوق

---

(١٢٩) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London; New York: Verso, 2003).

(١٣٠) Mark Levene, *Genocide in the Age of the Nation-State*, 2 vols. (London; New York: I. B. Tauris, 2005), vol. 2: *The Rise of the West and the Coming of Genocide*, pp. 26-27 and 112-120; David Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 120; Ward Churchill, *A Little Matter of Genocide, Holocaust, and Denial in the Americas, 1492 to the Present* (San Francisco: City Lights Books, 1997), p. 150, and Anthony F. C. Wallace, *Jefferson and the Indians: The Tragic Fate of the First Americans* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1999).

(١٣١) Norman F. Cantor, *The Sacred Chain: A History of the Jews* (London: Fontana, 1995), pp. 236-237.

(١٣٢) John Stuart Mill, *Utilitarianism, Liberty, and Representational Government* (London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1910), pp. 363-364.

الطبيعية وكل الحريات في سبيل الدفاع عن ذاتها»[١٣٣] لقد أدرك أكتون بأن الرغبة في الحفاظ على الأمة قد تصبح قيمة مطلقة تستخدم لتبرير أكثر السياسات لا إنسانية، بل ربما ما هو أسوأ من ذلك:

«عبر المساواة النظرية بين الدولة والأمة القومية، فإنّ القومية ستقوم عملياً بجعل بقية القوميات في موقع الخاضع والتابع حتى لو كانت موجودة داخل حدود الدولة وبحسب درجة الإنسانية والتحضر لدى الجسم المسيطر، الذي يدّعي استحقاقه للحقوق كافة في المجتمع، فإنّ الأعراق الأدنى ستتم إبادتها أو سيتم استعبادها، أو وضعها في حالة التبعية»[١٣٤]

سيَظهر جلياً أنّ تحفّظه على «القومية» كان يستند إلى أساس متين.

عاشت الدولة القومية الجديدة تحت تناقض جوهري: كان من المفترض في الدولة (الجهاز الحكومي) أن تكون علمانية، ولكن الأمة (الشعب) كانت مشتعلة بمشاعر شبه دينية[١٣٥] في عامي ١٨٠٧ ـ ١٨٠٨م، عندما كان نابليون يحتلّ بروسيا، قدّم الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيشته (Johan Gottlieb Fichte) سلسلة من المحاضرات في برلين، متطلّعاً إلى الوقت الذي ستصبح فيه الولايات الألمانية الإحدى والأربعون دولة قومية موحّدة. إنّ أرض الأجداد، كما يقول، هي تمظهر للقداسة، وهي مستودع الجوهر الروحي للشعب (Volk)، وهي بالتالي خالدة وأبدية. يجب أن يكون الألمان مستعدين للموت في سبيل الأمة، التي هي وحدها ما يعطي الإنسان الخلود الذي يتمناه لأنها وجدت منذ فجر التاريخ وستبقى بعد موتنا[١٣٦] نادى

---

(١٣٣) ورد في:

Antony Smith, *Myths and Memories of the Nation* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 33.

(١٣٤) ورد في:

Levene, *Genocide in the Age of the Nation-State*, vol. 2: *The Rise of the West and the Coming of Genocide*, pp. 150-151, and C.A. Macartney, *National States and National Minorities* (London: Oxford University Press, 1934), p. 17.

(١٣٥) Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd ed. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2006), pp. 62-63.

(١٣٦) Johann Gottlieb Fichte, "What a People Is, and What Is Love of Fatherland," in: Johann Gottlieb Fichte, *Addresses to the German Nation*, edited and translated by Gregory Moore (Cambridge, UK: Cambridge University Press 2008), p. 105.

فلاسفة الحداثة المبكرين، مثل هوبز، بدولة قوية لضبط العنف في أوروبا، الذي كان في اعتقادهم نابعاً فقط من «الدين». وفي فرنسا، تم استدعاء «الأمة» لتحريك جميع المواطنين نحو الحرب، وها هو فيشته الآن يحرّض الألمان على مقاومة الاحتلال الفرنسي في سبيل أرض الأجداد، لقد اختُرعت «الدولة» لاحتواء العنف، ولكن «الأمة» أصبحت تُستخدم الآن لإطلاقه.

إن كان بإمكاننا أن نعرّف المقدّس على أنه ذلك الشيء الذي يقبل البشر بالتضحية بحياتهم لأجله، فإنّ الأمة القومية قد أصبحت بكل تأكيد تجسيداً للمقدّس، وأصبحت القيمة العليا ومن هنا فإن الأساطير القومية ستشجّع على التماسك، والتضامن، والانتماء داخل حدود الأمة. ولكنها لم تطوّر إلى الآن مبدأ «الاهتمام بجميع البشر» الذي كان قيمة مهمّة في كثير من التقاليد الروحية والدينية. فلن تحثّ الأساطير القومية مواطنيها على مدّ تعاطفهم إلى أقصى الأرض، وعلى حبّ الغريب الذي يعيش بينهم، وعلى الوفاء حتى لأعدائهم، وعلى تمنّي الخير والسعادة لجميع المخلوقات، وعلى الإحساس بآلام العالم. صحيح أنّ هذا التعاطف العالمي قلما أثّر في عنف المحاربين الأرستقراطيين، ولكنه على الأقلّ وفّر بديلاً وشكّل تحدياً مستمراً للعنف. أما الآن وقد أصبح الدين شأناً خاصاً، فلم يعد هناك روح وأخلاق «عالمية» لمواجهة كل العنف البنيوي والعسكري المتنامي في الدول الضعيفة التي يتم إخضاعها بشكل متزايد. ويبدو أن القومية العلمانية أصبحت تعتبر الأجانب عنها موضوعاً للاستغلال والإبادة الجماعية، خاصة إن كان الأجنبي ينتمي إلى مجموعة إثنية مختلفة.

في أمريكا، كانت المستعمرات، التي أصبحت ولايات الآن، تفتقر إلى القوة البشرية اللازمة للحفاظ على الإنتاجية العالية، ولذلك فبحلول عام ١٨٠٠م، تم نقل ما بين ١٠ إلى ١٥ مليون أفريقي بالإكراه ليصبحوا عبيداً في أمريكا الشمالية[١٣٧] لقد تم إخضاعهم بوحشية: كان يتم تذكير العبيد

---

(١٣٧) Zinn, *A People's History of the United States: From 1492 to the Present*, pp. 23-58; Basil Davidson, *The African Slave Trade: Precolonial History, 1450-1850* (Boston, MA; Little, Brown, 1961); Stanley Elkins, *Slavery: A Problem of American Institutional and Intellectual Life* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1959), and Edmund S. Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York: W. W. Norton and Company, 1975).

باستمرار بدونيتهم العرقية، تم تفكيك عائلاتهم، وأجبروا على الكدح والعمل الشاق تحت السياط والعقوبات. لم يقلق شيء من هذا الآباء المؤسسين، الذين كانوا يؤكدّون بفخر بأن «كلّ الرجال خلقوا متساوين» وأنهم «قد وهبوا من الخالق حقوقاً أساسية لا يحق انتهاكها». لم يستند أولئك المعترضون على هذه العبودية إلى مبادئ التنوير، وإنما إلى الأخلاق المسيحية. في الولايات الشمالية، أدان المسيحيون المؤيّدون لإلغاء الرق العبوديةَ باعتبارها وصمة عار في جبين الأمة، وفي عام ١٨٦٠م، أعلن الرئيس المنتخب أبراهام لنكولن (Abraham Lincoln) (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥م) أنه سيمنع العبودية في جميع المقاطعات المفتوحة حديثاً. وسرعان ما أعلنت كارولاينا الجنوبية انفصالها عن الاتحاد وأصبح من الواضح أن باقي الولايات الجنوبية ستتبعها.

لم تكن القضية السياسية ـ الحفاظ على الاتحاد أو انحلاله ـ محلّ ارتيابهم، ولكن الشماليين والجنوبيين، ولسوء الحظ، وجدوا أن رجال الدين الذي يعتمدون عليهم للتوجيه الأيديولوجي لم يتمكنوا من إيجاد أرضية مشتركة؛ فقد استعمل المؤيّدون للعبودية نصوصاً عديدة من الكتاب المقدّس لتأييد موقفهم[١٣٨] ولكن بغياب أي نصّ صريح يجرّم امتلاك العبيد، كان على المؤيدين لإلغاء الرق أن يعتمدوا فقط على روح النص. دافع الواعظ الجنوبي جيمس هنري ثورنهيل (James Henry Thornhill) عن أن العبودية طريقة «جيدة ورحيمة» لتنظيم العمل[١٣٩]، بينما كان هنري وارد بيتشر (Henry ward Beecher) في نيويورك يؤكد أنها «الأكثر إثارة للقلق والمسبب الأكبر للخطيئة الوطنية»[١٤٠]، ولكن الانقسام اللاهوتي لم يكن متطابقاً تماماً

(١٣٨) الكتاب المقدس: «سفر اللاويين»، الأصحاح ٢٥، الآيات ٤٥ ـ ٤٦؛ «سفر التكوين»، الأصحاح ٩، الآيات ٢٥ ـ ٢٧، والأصحاح ١٧، الآية ١٢؛ «سفر التثنية»، الأصحاح ٢٠، الآيتان ١٠ ـ ١١؛ «الرسالة الأولى إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ٧، الآية ٢١؛ «رسالة إلى أهل روما»، الأصحاح ١٣، الآيتان ١ و٧؛ «الرسالة إلى أهل كولوسي»، الأصحاح ٣، الآية ٢٢، والأصحاح ٤، الآية ١؛ «الرسالة الأولى إلى تيموثاوس»، الأصحاح ٦، الآيتان ١ ـ ٢، و«الرسالة إلى فليمون»، وما بعدها.

(١٣٩) Rev. J. H. Thornwell, "Our National Sins," in: *Fast Day Sermons or the Pulpit on the State of the Country*, edited by anonymous (1890; reprint Charleston, SC: [n. pb.], 2009), p. 48.

(١٤٠) Rev. Henry Ward Beecher, "Peace, Be Still," in: Ibid., p. 276.

مع الانقسام الشمالي/الجنوبي؛ ففي بروكلين (Brooklyn)، حاجج هنري فان دايك (Henry van Dyke) بأن إلغاء الرق شرّ لأنه يعادل «الرفض المطلق للنصوص المقدّسة»[١٤١]، ولكن تايلور لويس (Taylor Lewis)، أستاذ الدراسات الشرقية والإغريقية في جامعة نيويورك، ردّ بأن فان دايك لم يأخذ «التغيّر الكبير في ظروف العالم» بعين الاعتبار: إنه لمن الافتراء الخبيث أن تدّعي بأن الأعراف القديمة بإمكانها أن تقود العالم الحديث[١٤٢].

فَهمُ لويس الدقيق للكتاب المقدّس كان يعتمد على الفهم العلمي للعبودية القديمة، التي كانت محرّمة عند الإنجيليين في الشمال الذين قادوا حركات إلغاء الرق منذ تأسيسها في ثلاثينيات القرن التاسع عشر[١٤٣]. لقد كانوا يفهمون الكتاب المقدّس وفق القناعة التنويرية القائلة بأنّ البشر يمكنهم أن يكتشفوا الحقيقة بأنفسهم من دون سلطة أو مرشد خبير ولكنهم وقتها، ويا للهول، وجدوا أن كتابهم المقدّس الذي وحّد الأمة بعد حرب الاستقلال قد تمزّق إلى أجزاء[١٤٤]. فشل الإنجيليون في قيادة الأمة في هذه الأزمة الخطيرة، وعندما تعثّرت الوحدة السياسية بين الولايات مع انتخاب إبراهام لينكولن وانفصال الكونفدراليين الجنوبيين، تم حسم مشكلة العبودية عبر الحرب الأهلية (١٨٦١ ـ ١٨٦٥م)، وليس عبر الكتاب المقدّس.

لا يعني هذا أن وقت الحرب شهد أفولاً للشعور الديني، بل على العكس تماماً: فعلى الرغم من أن الدولة الأمريكية كانت تعتبر جهودها دفاعاً عن مبادئ الدستور، فإنّ الصراع بالنسبة إلى الأمة الأمريكية كان مشحوناً بالقناعات الدينية. فقد وُصفت جيوش الحرب الأهلية الأمريكية بأنها أكثر الجيوش التي كان الدافع الديني حاضراً فيها عبر التاريخ

(١٤١) Rev. Henry J. van Dyke, "The Character and Influence of Abolitionism," in: Ibid., p. 137.

(١٤٢) Tayler Lewis, "Patriarchal and Jewish Servitude: No Argument for American Slavery," in: Ibid., p. 180.

(١٤٣) Noll, *The Civil War as a Theological Crisis,* pp. 1-8.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص١٩ ـ ٢٢؛

Mark A. Noll, "The Rise and Long Life of the Protestant Enlightenment in America," in: William M. Shea and Peter A. Huff, eds., *Knowledge and Belief in America: Enlightenment Trends and Modern Thought* (New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 84-124, and Henry F. May, *The Enlightenment in America* (New York: Oxford University Press, 1976), passim.

الأمريكي[١٤٥] اعتقد كلّ من الشماليين والجنوبيين أن الله يقف في صفّهم وأنه يدبّر الأمور بالطريقة التي يريدها[١٤٦]، وعندما انتهت الحرب، اعتبر الجنوبيون أن خسارتهم كانت عقاباً إلهياً، بينما احتفل الوعاظ الشماليون بالانتصار باعتباره علامة على تأييد الله لترتيباتهم السياسية. «لقد تمت حماية مؤسسات الجمهورية في هذه التجربة كما لم يحدث من قبل» هكذا هتف بيتشر (Beecher) مغتبطاً: «أظن أن الله قد قال عبر هذه الأحداث لجميع أمم الأرض: «الحرية الجمهورية، التي تتأسس على المسيحية الحقة، راسخة رسوخ الأرض نفسها»[١٤٧] هتف هوارد بوشنل (Howard Bushnell) في حفل تخريج جامعة ييل (١٨٦٥م): «الاتحاد لم يعد بعد اليوم محض اتفاقية بشرية أصبح الشعور القومي نوعاً من الدين»[١٤٨]

ولكن في الحقيقة، فإن نتيجة الحرب لم تحسم من قبل الله، وإنما عبر الأسلحة الحديثة؛ كان كلا الطرفين مسلّحاً ببنادق مينيي، التي جعلت الهجوم المباشر ـ الطريقة التقليدية في الاشتباك ـ مستحيلاً على الطرفين من دون أن يصبح المهاجمون عرضة لرصاص البنادق التي ستتسبب في خسائر كبيرة[١٤٩] ولكن بغضّ النظر عن الخسائر الكبيرة في الأرواح ـ كان الهجوم الواحد يمكن أن يتسبب في مقتل ٢٠٠٠ جندي ـ فقد استمرّ الجنرالات في إصدار الأوامر لجنودهم بالهجوم[١٥٠] نتيجة لذلك، في ثمانية معارك من بين أوّل اثنتي عشرة معركة، خسر الكونفدراليون الجنوبيون ٩٧ ألفَ رجلٍ،

---

(١٤٥) James M. McPherson: *For Cause and Comrades: Why Men Fought in the Civil War* (New York: Oxford University Press, 1997), p. 63, and "Afterword," in: Randall M. Miller, Harry S. Stout, and Charles Reagan Wilson, eds., *Religion and the American Civil War* (New York: Oxford University Press, 1998), p. 412.

(١٤٦) Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, pp. 52-79.

(١٤٧) Henry Ward Beecher, "Abraham Lincoln," in: Henry Ward Beecher, *Patriotic Addresses in America and England, from 1850 to 1885 on Slavery, the Civil War, and the Development of Civil Liberty in the United States* (New York: Fords, Howard and Hulbert, 1887), p. 711.

(١٤٨) Horace Bushnell, "Our Obligations to the Dead," in: Horace Bushnell, *Building Eras in Religion* (New York: Charles Scribner's Sons 1881), pp. 328-329.

(١٤٩) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*, pp. 189-196.

(١٥٠) Grady McWhiney and Perry D. Jamieson, *Attack and Die: The Civil War, Military Tactics, and Southern Heritage* (Montgomery, AL: University of Alabama Press, 1982), pp. 4-7.

وفي عام ١٨٦٤م خسر الجنرال الشمالي يوليسيس غرانت (Ulysses Grant) ٦٤ ألفَ جندي في أول ستة أشهر من حملته العسكرية ضدّ روبرت إدوارد لي (Robert E. Lee) في معارك البراري[١٥١] أدرك المشاة هذه المشكلة قبل قادتهم العسكريين والسياسيين، ولأن على الجنود أن يقفوا ليتمكنوا من إطلاق النار من بنادقهم، فقد بدأ جنود المشاة بحفر الخنادق التي ستصبح العلامة المميزة للحروب الصناعية الأولى[١٥٢] بعد أن بدأ الطرفان بحفر الخنادق لم تعد الخنادق عاملاً حاسماً للمعركة، وأخذت المعارك الحديثة تطول أكثر فأكثر.

بعد الحرب، تراجع القادة المفكّرون، مثل أوليفر وندل هولمز جونيور (Oliver Wendell Holmes Jr.)، وأندرو ديكسون وايت (Andrew Dixon White)، وجون ديوي (John Dewey)، عن اليقينية التي اتسمت بها «البروتستانتية التنويرية»[١٥٣]، وفي أوروبا أيضاً، تقوّض الأساس الذي تقوم عليه الثقة التنويرية، وفي ألمانيا خلال نهايات القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر، طبق العلماء مناهج النقد التاريخي التي استعملوها لدراسة النصوص الكلاسيكية على النصوص المقدّسة؛ إذ كشف هذا «النقد الأعلى» (Higher Criticism) عن أن النصوص المقدّسة لا تحوي رسالة ذات معنى أحادي؛ وأن موسى لم يكتب التوراة، التي تم تأليفها من أربعة مصادر مختلفة على الأقل؛ وأن القصص المعجزة كانت مجازات واستعارات أدبية؛ وأن الملك داوود لم يكن مؤلّف المزامير. وبعد ذلك بقليل، حاجج تشارلز لايل (Charles Lyell) (١٧٩٧ ـ ١٨٧٥) بأن قشرة الأرض قد تشكّلت عبر حركة الماء والرياح وليس بيد الله؛ وقدّم تشارلز داروين (١٨٠٩ ـ ١٨٨٧) فرضيته القائلة بأن الإنسان العاقل قد تطوّر عن الإنسان البدائي كما تطوّر الأخير عن الشمبانزي؛ وكشفت الدراسات عن أن الفيلسوف الكبير إيمانويل كانط قد أضعف المشروع التنويري بأكمله بالقول بأن طريقة تفكيرنا بالعالم لا علاقة لها بحقيقة الواقع الموضوعي.

---

(١٥١) Bruce Cotton, *Grant Takes Command* (Boston, MA: Little, Brown, 1968), p. 262.

(١٥٢) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression,* pp. 198-199.

(١٥٣) Noll, *The Civil War as a Theological Crisis,* pp. 90-92.

لم تنشأ الحالة الواسعة من عدم الإيمان في أوروبا بسبب الشكّ، وإنما بسبب الرغبة العارمة في تغيير جذري للواقعَيْن السياسي والاجتماعي. كان الألمان منبهرين بالثورة الفرنسية ولكن الوضعيْن السياسي والاجتماعي في بلدهم حال دون ثورة مشابهة؛ يبدو أن محاولة تغيير طريقة البشر في النظر إلى الأمور أفضل من اللجوء إلى العنف. وبحلول ثلاثينيات القرن الثامن عشر، ظهرت مجموعة من المثقفين الراديكاليين الذين كانوا يتمتعون بثقافة لاهوتية، وكانوا غاضبين بشكل خاص من الامتيازات الاجتماعية الخاصة بالإكليروس، ورأوا في الكنيسة اللوثرية معقلاً للنزعة المحافظة، وطالبوا بأن ترحل الكنيسة، باعتبارها جزءاً من النظام القديم، وأن يرحل معها «الله» الذي ساند هذا النظام، وأصبح مؤلَّف لودفيغ فيورباخ (Ludwig Feuerbach) **جوهر المسيحية** (١٨٤١) مقروءاً على نطاق واسع كمؤلَّف ثوري ولاهوتي[(١٥٤)]

في الولايات المتحدة الأمريكية، كانت النخبة المدنية فزعةً من عنف الثورة الفرنسية واستخدمت المسيحية لتعزيز الإصلاح الاجتماعي الذي سيمنع الاضطرابات. أثارت كشوفات لايل نوبة قصيرة من الفزع، ولكن معظم الأمريكيين كانوا ما يزالون مقتنعين برؤية نيوتن عن الكون المصمم الذي يثبت وجود خالق حكيم وعاقل. كان هؤلاء المسيحيون الأكثر ليبرالية منفتحين على «النقد الأعلى»، وأرادوا أن يقدّموا نسخة مسيحية من الداروينية، لأنهم لم يكونوا على الأرجح قد استوعبوا نتائجها النهائية بشكل تام. لم تكن فكرة «النشوء والارتقاء» شبحاً مخيفاً في أمريكا في ذلك الوقت، ولكنها أصبحت كذلك في عشرينيات القرن العشرين. في ذلك الوقت، كانت النخبة الليبرالية مقتنعة بأن الله كان فاعلاً في عملية الانتقاء الطبيعي وأن البشرية تسير تدريجياً في طريق تطوّري نحو الكمال الروحي[(١٥٥)]

---

(١٥٤) Alister McGrath, *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World* (London; New York: Doubleday, 2006), pp. 52-55 and 60-66.

(١٥٥) James R. Moore, "Geologists and Interpreters of Genesis in the Nineteenth Century," in: David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, eds., *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (New York: University of California Press, 1986), pp. 341-343.

ولكن بعد الحرب الأهلية، وبسبب شعورهم بالإحباط نتيجة فشلهم في حلّ مشكلة العبيد، انسحب الكثير من الإنجيليين من الحياة العامة، مدركين أنهم بذلك يهمشون أنفسهم سياسياً[١٥٦] أصبح دينهم بالتالي منفصلاً عن سياستهم، وأصبح شأناً شخصياً، كما كان يأمل الآباء المؤسسون منذ البداية. وبدلاً من أن يجلبوا صوت المسيحية معهم استجابة للأسئلة الراهنة، انسحبوا إلى عالمهم الداخلي، ربما لأن الكتاب المقدّس لم يسعفهم في اللحظات الحرجة من حياة الأمة، وأصبحوا منهمكين في التفاصيل الأورثوذكسية. كان هذا الانسحاب بوجه من الوجوه تطوّراً إيجابياً؛ فقد كان الإنجيليون ما يزالون خصوماً للكاثوليكية، وأسهم ابتعادهم عن الساحة السياسية في جعل قبول المهاجرين الكاثوليك في الأمة الأمريكية أسهل من ذي قبل، ولكنه حرم الأمة من النقد البنّاء. قبل الحرب الأهلية، ركّز الوعاظ والقساوسة على مشكلة شرعية العبودية المنظّمة، ولكنهم تجاهلوا قضية العنصرية، لم يتمكن الإنجيليون من استحضار الإنجيل لحلّ هذه المشكلة الأمريكية الكبرى مع الأسف. بعد قرن كامل من إلغاء العبودية، استمر التمييز العرقي ضدّ الأمريكيين من أصل أفريقي (الأفرو ـ أمريكان) في الجنوب، واستمر الإرهاب المتكرر لهم على يد المجموعات العنصرية البيضاء، والتي لم تقم السلطات المحلية بشيء ذي قيمة لإيقافها[١٥٧]

نتيجة كارثة الحرب الأهلية، قام الأمريكيون بتفكيك نزعتهم العسكرية، وفي أثناء ذلك، كان الأوروبيون مقتنعين بأنهم قد اكتشفوا نمطاً أكثر تحضراً من الحروب[١٥٨] كان قدوتهم في هذه الحروب، الفعالة فيما يفترض، هو رئيس وزراء بروسيا أوتو فون بسمارك (Otto von Bismarck) (١٨١٥ ـ ١٨٩٥م) الذي استثمر أموالاً كثيرة في تطوير السكك الحديدية ونظام التلغراف وزوّد جيشه بالبنادق الجديدة والمدافع الفولاذية. في ثلاث حروب قصيرة، وناجحة بشكل مذهل، وخالية من الدماء، تمكن بسمارك من

---

(١٥٦) Noll, *The Civil War as a Theological Crisis*, pp. 159-162.

(١٥٧) Richard Maxwell Brown, *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism* (New York: Oxford University Press, 1975), pp. 217-218.

(١٥٨) O'Connell, *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*, pp. 202-210, and McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society* since *AD 1000*, pp. 242-255.

الانتصار على دول لم تكن تمتلك هذه التقنيات الحربية ـ الحرب الدانماركية (١٨٦٤م)، والحرب النمساوية البروسية (١٨٦٦م)، والحرب الفرنسية البروسية (١٨٧٠م) ـ وتمكن من تأسيس ألمانيا الموحّدة. اندفعت الأمم الأوروبية في سباق التسلّح، بدافع من أساطيرها القومية التي أقنعتها بأنّها تشقّ طريقها نحو قدرها العظيم كأمة. أوضح الكاتب البريطاني أغناطيوس فريدريك كلارك (I.F. Clarke) بأن أياً من الأعوام ما بين ١٨٧١ ـ ١٩١٤م، لم تخلُ من رواية أو قصة قصيرة حول حرب مستقبلية كارثية، لم تحدث بعد، بين الدول الأوروبية[١٥٩] كانت «الحرب الكبرى القادمة» حاضرة في الخيال كحدث مروّع ومحنة حتمية في الآن ذاته، ستنهض الأمم بعدها لتحسين الحياة. ولكن الحقيقة الواقعية لم تكن بالسهولة التي تخيّلوها. ما فشلت جميع القوى الأوروبية في افتراضه هو أن الدول حين تمتلك الأسلحة الجديدة ذاتها، فإنّ أياً منها لن تمتلك الأفضلية على منافسيها، وما حدث مع بسمارك في السابق كان أمراً لن يتكرر.

كما تنبأ اللورد أكتون، فإن العدوانية القومية ستجعل الحياة أكثر صعوبة على الأقليات؛ ففي الدولة القومية، أصبح يُنظر إلى اليهود على أنهم بلا جذور وأنهم عابرون للقوميات. وحصلت عدة مذابح سكتت عنها أو دبرتها الحكومة أحياناً[١٦٠]؛ في ألمانيا، بدأت الأحزاب المعادية للسامية تظهر في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وفي عام ١٨٩٣، أُدين النقيب ألفريد دريفوس (Alfred Dreyfus)، الضابط اليهودي الوحيد في هيئة أركان الجيش الفرنسي، بناء على دليل ملفّق بتهمة توصيل معلومات سريّة إلى الألمان. كان كثيرون مقتنعين بأن دريفوس هو جزء من مؤامرة يهودية عالمية لإضعاف فرنسا انبنت حالة العداء للسامية الجديدة على قرون من التحامل المسيحي ضدّ اليهود ولكنها أُعطيت تبريراً علمياً هذه المرة[١٦١] فقد ادّعى المعادون للسامية بأن اليهود لا يتوافقون مع التركيبة البيولوجية والجينية للشعب، وقد

(١٥٩) I. F. Clarke, *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*, rev. ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1992), pp. 37-88.

(١٦٠) Paul Johnson, *A History of the Jews* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), p. 365.

(١٦١) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), pp. 40-77.

حاجج البعض بضرورة إبادتهم واستئصالهم، بالطريقة ذاتها التي يستأصل بها الطب الحديث السرطان.

ربما كان من الحتمي، نتيجة لكارثة العداء للسامية، أن يطوّر اليهود أساطيرهم القومية الخاصة. عملت الحركة الصهيونية، مقتبسةً نصوص الكتاب المقدّس بصورة غير دقيقة، على إيجاد ملجأ لليهود في أرض الأسلاف، ولكن الصهيونية كانت قد اعتمدت على عدد من التيارات الفكرية الحديثة: الماركسية، العلمانية، الرأسمالية، والاستعمارية. تطلّع البعض إلى بناء اشتراكية طوباوية على أرض إسرائيل، كان الصهاينة الأوائل والأعلى صوتاً ملحدين مقتنعين بأنّ الدين اليهودي قد جعل اليهود مستسلمين في وجه الاضطهاد: لقد أثاروا رعب اليهود الأورثوذكس، الذين كانوا مقتنعين بأن الماشيح وحده هو من سيقود اليهود مرة أخرى للأرض الموعودة، ولكن مثل جميع أشكال القوميات، كان للصهيونية طابعها الديني الخاص. فالصهاينة الذين استوطنوا في المستعمرة الزراعية في فلسطين كان يطلق عليهم «الرواد» (Chalutzim)، وهو مصطلح يتضمّن دلالة توراتية على الخلاص، والتحرر، والإنقاذ؛ وقد وصفوا عملهم الزراعي بـ «العمل» (Avodah) الكلمة التي كانت تعني في الكتاب المقدّس عبادة الهيكل؛ واعتبروا هجرتهم إلى فلسطين «هجرة عليا» (Aliyah)، الكلمة التي تتضمن معنى الصعود الروحي[(١٦٢)] كان شعارهم «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض»[(١٦٣)] واعتقدوا بحقّهم الطبيعي كشعب معرّض للخطر، مثل باقي المستعمرين الأوروبيين، بالاستقرار في أرض «خالية»، ولكن الأرض لم تكن خالية حقاً؛ فالفلسطينيون كانت لهم أحلامهم بالاستقلال الوطني. عندما تمكنت الحركة الصهيونية في النهاية من إقناع المجتمع الدولي بإنشاء دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨م، أصبح الفلسطينيون شعباً مشرّداً ومعرضاً للخطر ومنفياً من أرضه في عالم أصبح يعرّف نفسه بحسب الانتماء القومي.

دمرت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨م) جيلاً من الشبان، ولكن اندفاع الأوروبيين في البداية إلى الحرب بحماسة كبيرة يُظهر لنا كم

---

(١٦٢) Amos Elan, *The Israelis: Founders and Sons*, 2nd ed. (London: Penguin Books, 1981), p. 112.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص٣٣٨.

هي صعبة مقاومة هذه المشاعر التي تمّ تأجيجها لأمد طويل عبر الدين والآن عبر المشاعر القومية، الدين الجديد للعصر العلماني. في آب/أغسطس ١٩١٤م، اكتسحت المدن الأوروبية موجة من الاحتفالات، الشبيهة بطقوس الثورة الفرنسية، التي جعلت «المجتمع المتخيّل» للأمة حقيقة مجسّدة. في هذه المهرجانات كان المواطنون، الذين لا يعرفون بعضهم البعض، ينظرون بابتهاج منتشٍ في عيون بعضهم؛ الأصدقاء المتخاصمون يتعانقون، شاعرين بالترابط القومي العميق فيما بينهم، هذه المشاعر التي تحجب التفكير العقلاني. رُفضت هذه النشوة باعتبارها ضرباً من الجنون الجماعي، ولكن أولئك الذين اختبروا تلك المشاهد قالوا إنها كانت «أعمق وأكثف» الأحداث التي عاشوها في حياتهم. لقد اعتبرت تلك الأحداث نوعاً من «الهرب من الحداثة» ذلك أنها انطلقت من حالة استياء عميقة من المجتمع الصناعي، الذي يصنّف الناس بناء على وظائفهم وأدوارهم الاجتماعية، والذي يُخضع كلّ شيء لغاية مادية تماماً[(١٦٤)] بدا أن إعلان الحرب هو استدعاء لأخلاق النبالة في الإيثار والتضحية بالنفس، والتي تقدّم للإنسان معنى للحياة.

يسترجع الكاتب النمساوي شتيفان تسفايج (Stefan Zweig) تلك اللحظات بالقول: «انهارت كل الاختلافات الطبقية، واللغوية والاجتماعية في لحظتها أمام طوفان المشاعر الأخوية»، كل فرد «كان متحداً بالمجموع، وجزءاً من الشعب، وأصبح لشخصيته الهامشية قيمة كبرى كل فرد كان مدعواً ليُذيب ذاته الصغيرة في الجماهير المتوهّجة بالحماسة، حيث يصبح الإنسان متحرراً من الأنانية تماماً»[(١٦٥)] كان هناك تعطّش كبير للتحرر من الهوية الفردية الضيقة والمحدودة والوحيدة وللتخلّص من الخصوصية والفردانية التي فرضتها الحداثة[(١٦٦)]؛ فالفرد «لم يعد ذلك الشخص المعزول كما كان في السابق»[(١٦٧)] يؤكّد تسفايج. وتوضّح ماريان فيبر (Marianne

---

(١٦٤) Eric J. Leed, *No Man's Land: Combat and Identity in World War I* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), pp. 39-72.

(١٦٥) Stefan Zweig, *The World of Yesterday: An Autobiography,* translated by Anthea Bell (New York: Cassell and Company, 1945), p. 224.

(١٦٦) Leeds, Ibid., p. 55.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص٤٧، و

Zweig, Ibid., p. 24.

(Weber): «ليس بعد الآن، لقد عشنا لوقت طويل: وحيدين»[١٦٨]، بدا وكأن عصراً جديداً ينبثق، «أدرك البشر أننا متساوون» هكذا يتذكّر رودولف بيندينغ (Rudolf Binding) ما حدث: «لا أحد كان يرغب في أن يكون أعلى من الآخرين بدا الأمر وكأنه ولادة جديدة»[١٦٩] ويروي كارل تسوكماير (Carl Zuckmayer): بأن تلك الفترة «نقلت الجسد والروح أيضاً إلى ما يشبه النشوة، ورفعت بشكل هائل من الحبّ للحياة والوجود متعة المشاركة، وفرحة العيش طويلاً في مشاعر من النعمة والحبور»[١٧٠] تفاهة «حياة السلام البسيطة والخالية من الهدف والتوق انتهت معها» هكذا يروي فرانز تشاوفيكر (Franz Schauwecker) بابتهاج[١٧١] يقول كونراد هانش (Conrad Haenisch)، الناقد الدائم للرأسمالية الألمانية، بأنه وللمرة الأولى أصبح بإمكانه أن يشارك «بقلب سعيد، وضمير مرتاح، ومن دون أن يشعر بالخيانة لمبادئه في غناء الأغنية العاصفة: «ألمانيا، ألمانيا، هي كلّ شيء»[١٧٢]

في الخنادق، اكتشف المتطوّعون أنهم لم يهربوا من المجتمع الصناعي، بل كانوا محكومين به تماماً كشفت الحرب، كوحي شيطاني، عن الواقع المادي والتكنولوجي والصناعي الذي أخفته حضارة القرن العشرين[١٧٣] «كل شيء أصبح آلياً» يكتب أحد الجنود: «يمكن لأحدنا أن يعتبر الحرب آلة صناعية محترفة لقتل البشر»[١٧٤] كشفت الحرب عن العزلة والتشظّي في المجتمع الحديث، فقد عاش كثيرون من الجنود مشاعر عميقة،

---

(١٦٨) ورد في:
Hanna Hafkesbrink, *Unknown Germany: An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries* (New Haven, CT: Yale University Press, 1948), p. 37.

(١٦٩) Rudolf G. Binding, *Erlebtes Leben* (Frankfurt: Rütten and Loening, 1928), p. 237, in: Leed, Ibid., p. 43.

(١٧٠) Carl Zuckmayer, *Pro Domo* (Stockholm: Bermann-Fischer, 1938), pp. 34-35.

(١٧١) Franz Schauwecker, *The Fiery Way*, translated by Thonald Holland (London; Toronto: J. M. Dent and Sons 1929), p. 29.

(١٧٢) ورد في:
Carl E. Schorske, *German Social Democracy, 1905-1917: The Development of the Great Schism*, Harvard Historical Studies (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955), p. 390.

(١٧٣) Leed, *No Man's Land: Combat and Identity in World War I*, p. 29.

(١٧٤) Philipp Witkop, ed., *Kriegsbriefe gefallener Studenten* (Munich: Georg Müller, 1936), p. 100, in: Ibid.

لا يمكنهم نسيانها، بالانتماء والتشارك الاجتماعي في تلك الخنادق، هكذا يتذكر توماس إدوار لورانس (T. E. Lawrence): «هناك كنا محاطين، ولا يمكن أن ننسى، برفاق السلاح في الصفوف»(١٧٥) اختبر أحد أساتذة سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) «متعة العيش مع رفاق السلاح التي تمحو كلّ الحواجز الاجتماعية»، وعزم ألا يخضع بعدها أبداً «للتمييز الذي تقيمه حياة المدينة بتفريقها بين رجال الطبقة الوسطى والعمال لقد أصبح يشعر كما لو أن هذا التفريق يبتر أحد أعضائه»(١٧٦) لقد اكتشف كثيرون أنه لا يمكنهم أن يكرهوا عدواً لم يروه، وأصيبوا بالصدمة حين رأوا بأعينهم، في النهاية، البشر الذين كانوا يقصفونهم بالقنابل لأشهر. يقول أحد الجنود الإيطاليين: «لقد كانوا يُظهرون أنفسهم لنا كما هم، رجال ومحاربون مثلنا، بأزياء موحّدة مثلنا»(١٧٧)

لقد قدّمت هذه الحرب العلمانية في سبيل القومية لبعض المشاركين فيها تجارب تشترك مع التجارب التي تقدّمها التقاليد الدينية: النشوة (Ekstasis)، الشعور بالتحرر، والتماسك، والوحدة مع الآخرين والشعور بالرابطة العميقة مع باقي البشر، حتى الأعداء منهم. كانت الحرب العالمية الأولى نذيراً بقرن من المذابح التي لم يسبق لها مثيل، ولم تقع الإبادة الجماعية بدافع ديني كما أصبح البشر يعرفون الآن، وإنما قادتها الأمة القومية التي أصبحت تمثّل القيمة المقدّسة: يقاتل البشر في سبيل السلطة، والمجد، والموارد النادرة، وفوق ذلك كله في سبيل أمتهم.

---

(١٧٥) T. E. Lawrence, *The Mint* (New York: W.W. Norton, 1963), p. 32.

(١٧٦) Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter*, translated by James Kirkup (New York: Harper Trade, 1974), p. 180.

(١٧٧) Emilio Lussu, *Sardinian Brigade* (New York: A. A. Knopf, 1939), p. 167.

الفصل الحادي عشر

الدين يقاوم

خلال القرن العشرين، قامت محاولات عديدة لمقاومة إقصاء الدولة الحديثة للدين إلى الحيّز الخاص. بالنسبة إلى العلمانيين، كانت هذه المحاولات الدينية أشبه ما تكون بمحاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء، ولكن في الحقيقة، فإنّ جميع تلك الحركات كانت حركات حديثة، ولم تكن لتزدهر إلا في وقتنا الراهن. رأى بعض المعلّقين فيها حركات مابعد حداثية، ذلك أنها تعبّر عن حالة من عدم الاكتفاء والرضى عن عدد من الأسس التي قامت عليها الحداثة. ويغضّ النظر عما قاله الفلاسفة والخبراء والسياسيون آنذاك، فإن البشر حول العالم قد عبّروا عن رغبتهم بأن يؤدي الدين دوراً أكبر في الحياة العامة. أُطلق على هذا النمط من التديّن في أحيان كثيرة «الأصولية»، وهو مصطلح غير وافٍ لأنه لا يمكن أن يترجم بسهولة إلى باقي اللغات، كما أنه يفترض ظاهرة موحّدة. ولكن في الحقيقة، فعلى الرغم من أنّ هذه الحركات تشترك في مجموعة من الصفات المشتركة، فإنّ لكلّ منها أهدافها ودوافعها الخاصة. في معظم المناطق التي خضعت لحكم علماني، قامت حركة دينية احتجاجية تحمل ثقافة مضادة، مثل: حركات الإصلاح الإسلامية والهندوسية التي ظهرت في الهند البريطانية. ظهرت محاولة حصر الدين في إطار الضمير الفردي في الغرب كجزء من مشروع الحداثة الغربية ولكنها كانت بالنسبة إلى الآخرين غير ذات معنى، ونظر إليها الكثيرون على أنها أمر غير طبيعي، واختزالي، بل ومدمّر.

كما كتبت سابقاً في مؤلّفات أخرى بالتفصيل، فالأصولية، سواء كانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية، ليست ظاهرة عنيفة في حدّ ذاتها[1] قامت

---

(١) لقد توسّعت في شرح هذه النقطة، في:

نسبة ضئيلة جداً فقط من الأصوليين بارتكاب أعمال إرهابية؛ فكان معظمهم ببساطة يسعون إلى عيش حياة دينية في عالم يبدو معادياً للدين بشكل متزايد، وانطلق أغلبهم من لحظة إدراك أنهم مُهاجَمون من قبل المؤسسات الليبرالية والعلمانية. تنزع هذه الحركات إلى اتباع نمط أساس: أولاً، تقوم بالانسحاب من التيار الأساس للمجتمع لتخلق مجتمعاً منغلقاً يمارس الدين الصحيح، كما فعل الديوبنديون في شبه القارة الهندية؛ في مرحلة متقدّمة، ينخرط البعض ـ البعض وليس الكل ـ في العمل في الاتجاه الآخر لـ«تحويل/دعوة» المجتمع كله. نبتت كلّ الحركات «الأصولية» التي درستها من الخوف ـ في الاقتناع بأن المجتمع الحديث في الخارج يسعى إلى تدمير دينها ـ وهذا ليس ببساطة نوعاً من الجنون الارتيابي. أصبح الأصوليون قوة في الحياة اليهودية في البداية، على سبيل المثال، بعد الهولوكوست، أراد هتلر أن يُبيد يهود أوروبا علاوة على ذلك، فكما رأينا في السابق؛ حين يشعر البشر بالخوف من الإبادة، تضيق آفاقهم، ويمكن أن يندفعوا أحياناً إلى العنف، على الرغم من أنّ معظم «الأصوليين» قد حصروا عداوتهم في الخطابات والنشاط السياسي غير العنيف. ولكن اهتمامنا الآن سينصبّ على فهم الأسباب التي جعلت هذه الحالات الاستثنائية تصبح على ما هي عليه.

يمكن أن نفهم الكثير عن الأصولية من الأزمة التي ظهرت مع إحدى أولى هذه الحركات، والتي تطوّرت في الولايات المتحدة خلال الحرب العالمية الأولى وعقبها لقد تمّ سك المصطلح في عشرينيات القرن العشرين من قبل الأمريكيين البروتستانت الذين كانوا عازمين على العودة إلى «أصول» المسيحية؛ فقد أسهم انسحابهم من الحياة العامة بعد الحرب الأهلية في تضييق، وربما تشويه، رؤيتهم، وبدلاً من الانخراط، كما في السابق، في قضايا مثل التمييز العرقي والتفاوت الطبقي، قاموا بالتركيز على القراءة الحرفية للكتاب المقدّس، مقتنعين بأنّ كلّ ما قاله النصّ المقدّس صحيح بشكل حرفي. ومن ثَم فلم يعد عداؤهم منصباً على غياب العدالة الاجتماعية، بل على «النقد الأعلى» الألماني للكتاب المقدّس، الذي اعتنقه المسيحيون الأمريكيون الأكثر ليبرالية، والذين كانوا ما يزالون يحاولون أن

Karen Armstrong, *The Battle for God: A History of Fundamentalism* (London; New York: Ballan-= tine Publishing Group, 2000).

يستحضروا الإنجيل للإجابة عن المشكلات الاجتماعية. مع كلّ الدعاوى القائلة إنّ هذه الحركات الأصولية قامت بالعودة إلى القواعد الأصلية، غير أنّها في الحقيقة قامت بابتكار جديد. فقبيل القرن السادس عشر، على سبيل المثال، كان المسيحيون يقرؤون النصوص المقدّسة ويفهمون معانيها مجازياً؛ لم يكن حتى كالفن مؤمناً بأنّ الإصحاح الأوّل من سفر التكوين كان يمثّل حقيقة ما حدث في بداية الحياة وانتقد بشدّة أولئك المتحمّسين المقتنعين بذلك[٢] كانت النظرة الأصولية الجديدة تتطلّب إنكاراً واسعاً للتناقضات الصارخة في النصّ المقدّس نفسه. أغلقت عصمة الكتاب المقدّس، بالانغلاق على أي بديل أو تأويل والبقاء داخل دائرة مصطلحاته المتماسكة، كلّ منافذ القلق والشك اللذين يمكن أن ينفجرا داخلها؛ دعا تشارلز هودج (Charles Hodge) إلى أنّ «على الدين أن يحارب لأجل حياته ضدّ طبقة واسعة من العلماء»، وقد صاغ هذه القناعة الدوغمائية في عام ١٨٧٤م[٣] كان هذا الانشغال بالدفاع عن مكانة النصوص المقدّسة يعكس اهتماماً مسيحياً واسعاً بطبيعة السلطة الدينية؛ فقبل أربع سنوات فقط، نشر مجمع الفاتيكان الأوّل (١٨٧٠م) مذهب العصمة الباباوية الجديد والمثير للجدل، ففي الوقت الذي كانت فيه الحداثة تهدم الحقائق القديمة وتترك الأسئلة الكبرى من دون إجابات، كان هناك توق واسع إلى اليقين المطلق.

كانت جميع أنواع الأصوليات منشغلة برعب الحرب والعنف الحديثين، وكان القتل المروّع في أوروبا خلال الحرب العالمية الأولى، في رأي الإنجيليين، هو بداية النهاية، فلا بدّ من أنّ هذه المذابح غير المسبوقة هي ذاتها نبوءات سفر الرؤيا كان هناك قلق عميق من المركزية في المجتمع الحديث ومن السعي إلى السيطرة والاستيلاء على العالم. رأى الإنجيليون في عصبة الأمم انبعاثاً للإمبراطورية الرومانية الذي تحدّث عنه سفر الرؤيا،

---

(٢) John Calvin, Commentary on Genesis 1:6, in: *The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols. (Westminster, UK: Calvin Translation Society, 1643-1648), vol. 1, p. 86.
لنقاش أوسع حول التقاليد التأويلية غير الحرفية للكتاب المقدس في كل من اليهودية والمسيحية، انظر: Karen Armstrong, *The Bible: The Biography* (London; New York: Atlantic Books, 2007).

(٣) Charles Hodge, *What Is Darwinism?* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1874), p. 142.

والتي تمثّل موطن المسيح الدجال[٤] رأى الأصوليون أنفسهم الآن وكأنهم يحاربون قوى شيطانية ترمي إلى تدمير العالم في القريب، كانت روحانيتهم دفاعية وممتلئة بالخوف الارتيابي من التأثير السيئ الذي ستتسبب به الأقلية الكاثوليكية؛ حتى أنهم وصفوا الديمقراطية الأمريكية بأنها «أسوأ نظام حكم شيطاني عرفه التاريخ»[٥] كان السيناريو المظلم للأصوليين الأمريكيين عن نهاية الزمان، عَرَضاً للقلق والجزع عميق الجذور من الحروب والقتل وسفك الدماء، وهو ما لا يمكن تخفيفه بالهدوء والتحليل العقلاني. في البلدان الأقلّ استقراراً، سيكون من الأسهل أن ينفجر هذا الجزع والخوف على شكل عنف مادي.

دفع النفور والردة الناشئة عن عنف الحرب العالمية الأولى الأمريكيين الأصوليين إلى معارضة العلم الحديث تماماً فقد أصبحوا منشغلين بشكل كبير بنظرية التطوّر. وكانت هناك قناعة منتشرة على نطاق واسع بأن فظائع الألمان التي ارتكبوها في أثناء الحرب كانت نتيجة لاعتناق الأمم للنظرية الداروينية الاجتماعية؛ فقد دار ذلك الصراع الوحشي الخالي من الإيمان وفقها، ليكون البقاء للأقوى فقط. كان هذا بلا شك تشويهاً مبتذلاً لفرضية داروين، ولكن في الوقت الذي كان البشر يحاولون إيجاد معنى معقول للحرب الأكثر دموية في التاريخ الإنساني، كانت الداروينية تمثّل تفسيراً لكلّ الأحداث القاسية وعديمة الرحمة في العصر الحديث. سببت هذه الأفكار حالة من القلق بالأخص للأمريكيين في المدن الصغرى، الذين شعروا بأن ثقافتهم تُسلب منهم من قبل النخبة العلمانية، وشعروا كما لو أنهم مُستعمَرون من قبل قوة أجنبية. وصل هذا القلق إلى ذروته في محاكمة سكوبس (Scopes Trial) (١٩٢٥م) في دايتون (Dayton) الواقعة في تينيسي، حيث مثّل الأصوليين السياسيُّ الديمقراطي وليام جيننغز برايان (William Jennings Bryan)،

---

(٤) الكتاب المقدس: «الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي»، الأصحاح ٢، الآيات ٣ ـ ١٢، و«سفر الرؤيا»، الأصحاح ١٦، الآية ١٥؛

Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in American Culture*, Studies in Cultural History; Book 10 (Cambridge, MA: Belknap Press, 1992), p. 192, and George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1980), pp. 154-155.

(٥) Marsden, Ibid., pp. 90-92, and Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 119.

الذي حاول أن يدافع عن حظر قانوني للدولة ضد تعليم نظرية التطوّر في المدارس العامة. كانت هناك معارضة من قبل محامي الدفاع العقلاني كلارنس دارو (Clarence Darrow)، المدعوم من قبل الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية الذي نشأ حديثاً[٦] وعلى الرغم من تأييد الدولة للقانون، فإنّ تلعثم برايان وأداءه الضعيف في المحكمة في وجه استجواب دارو القاسي شوّه سمعة قضية الأصوليين تماماً

كانت الاستجابة لهذه الإهانة إعلامية؛ فقد صعّدت الصحافة من الحملات الهجومية ضدّ برايان والأصوليين الداعمين له الذين نظرت إليهم باعتبارهم حالة ميؤوساً منها، وباعتبارهم غير مواكبين للعصر لا مكان للأصوليين في المجتمع الحديث، هكذا حاجج الصحافي هنري لويس مَنكِن (H.L. Mencken): «إنهم موجودون في كلّ مكان يضعف فيه التعليم ويصبح عبئاً ثقيلاً على العقل، حتى التعلّم المثير للشفقة لكيفية استعمال صنبور المياه في المدارس الحمراء الصغيرة». واستهزأ بدايتون معتبراً إياها «أحد خيول مزرعة تينيسي» وبمواطنيها على أنهم «قرود الوديان المرتفعة الكسولة»[٧] ولكن في كل مرة كانت تُهاجَم فيها الحركات الأصولية، سواء بالعنف أو بالحملات الإعلامية، فإنها كانت تصبح أكثر تطرّفاً؛ لأن ذلك يُظهر للأصوليين بأنّ خوفهم يستند إلى أساس متين: إنّ العالم العلماني موجود في الخارج حقاً لتدميرهم. قبل محاكمة سكوب، لم يكن حتى هودج مقتنعاً بأن التفاصيل الواردة في سفر التكوين كانت تصوّر خلق العالم بصورة علمية، ولكن بعد هذه المحاكمة، أصبح «علم الخلق» (Creation Science) شعار الحركات الأصولية. قبل حادثة دايتون، كان عدد من قادة الأصوليين ما يزالون منخرطين في العمل الاجتماعي مع أفراد من اليسار، ولكنهم انتقلوا تدريجياً بعدها إلى أقصى اليمين، منسحبين بشكل جماعي من التيار العام للمجتمع، ليؤسسوا كنائسهم، وجامعاتهم، ومحطاتهم الإذاعية، ودور

---

(٦) Marsden, Ibid., pp. 184-189; R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1986), pp. 160-163; Ronald L. Numbers, *The Creationists: The Evolution Scientific Creationism* (Berkeley, CA; London: University of California Press,1992), pp. 41-44 and 48-50, and Ferenc Morton Szasz, *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930* (University, Ala: University of Alabama Press, 1982), pp. 117-135.

(٧) Marsden, Ibid., pp. 187-188.

النشر الخاصة بهم. لقد نمت هذه الحركات بشكل واسع وغير مُلاحظ تحت سطح ثقافة التيار الرئيس. وعندما أدركوا أنهم باتوا يحظون بدعم اجتماعي كبير، في نهايات سبعينيات القرن العشرين بدؤوا يعاودون الظهور على هامش منظمة الغالبية الأخلاقية التي أسسها جيري فالويل (Jerry Falwell).

لن تتنافس الحركات الأصولية بعد ذلك لتصبح صوتاً حاسماً في السياسة الأمريكية، مع أنها حققت نجاحاً ملحوظاً، ولن تلجأ إلى العنف، وذلك عائد بدرجة كبيرة إلى أن الأصوليين الأمريكيين لم يعانوا ويُضطهدوا كما حدث، على سبيل المثال، مع المسلمين في الشرق الأوسط؛ فعلى خلاف الحكام العلمانيين في مصر أو إيران، فإن حكومة الولايات المتحدة لم تقم بمصادرة أملاك الأصوليين، أو تعذيب ومهاجمة رجال الدين التابعين لهم، أو تفكيك مؤسساتهم بالقوة. في أمريكا، كانت الحداثة العلمانية إنتاجاً نابعاً من الداخل، ولم تُفرض بالقوة العسكرية من الخارج وإنما تطوّرت عضوياً عبر الزمن، وعندما وصل الأصوليون الأمريكيون إلى المشهد العام في نهايات سبعينيات القرن الماضي، كان بإمكانهم استعمال القنوات الديمقراطية الراسخة للتعبير والترويج عن وجهات نظرهم. على الرغم من أن الأصوليين الأمريكيين لم يكونوا عنيفين، إلا إنهم بدرجة من الدرجات، كانوا ردّ فعل للعنف: صدمة الحروب الحديثة، والعنف النفسي النابع من الازدراء والاحتقار الذي مارسته المؤسسات العلمانية. كان بإمكان هذا العنف أن يشوّه التقاليد الدينية بطرق تؤثّر في نطاق اجتماعي أوسع من جماعة المؤمنين. لا شكّ في أن الأصوليين في أمريكا كانوا يشتركون مع باقي المجموعات الساخطة بالشعور الذي يشعر به المستعمَرون بالحرص على تأكيد الذات والعزم على الدفاع عن هويتهم وثقافتهم في مواجهة «الآخر» القوي.

تحوّل الأصوليون المسلمون، على العكس من ذلك، أحياناً ـ وليس دائماً ـ إلى العدوان المادي، وليس هذا بسبب أن الإسلام بطبيعته الدستورية ميّالٌ للعنف أكثر من المسيحية البروتستانتية، ولكن لأن المسلمين واجهوا دخولاً فجاً للحداثة إلى عالمهم؛ فقبل ميلاد الدولة الحديثة في بوتقة الاستعمار، كان الإسلام فعالاً في عدد من الأراضي المسلمة باعتباره المبدأ المنظّم للمجتمع. في عام ١٩٢٠م، بعد الحرب العالمية الأولى وهزيمة

الإمبراطورية العثمانية، قسّم البريطانيون والفرنسيون الأراضي العثمانية إلى دول قومية على الطراز الغربي، وأسسوا انتدابات وحكومات موالية قبل أن يقوموا بالاعتراف باستقلال هذه الدول. غير أنّ التعارض الكامن في طبيعة الدولة القومية سيكون أكثر تشوّهاً في العالم المسلم، حيث لم تكن هناك تقاليد قومية في السابق. رُسمت الحدود من قبل الأوروبيين بصورة تعسّفية تجعل من إقامة «مجتمع متخيّل» قومي أمراً في منتهى الصعوبة. في العراق، على سبيل المثال، حيث كان السُّنّة أقليّة، قام البريطانيون بتعيين حاكم سُني لحكم الأغلبية الشيعية والأكراد في الشمال. في لبنان، كان ٥٠ في المئة من السكان مسلمين وبطبيعة الحال كانوا يرغبون بصلات اقتصادية وسياسية وثيقة مع جيرانهم العرب، ولكن الحكومة المسيحية التي تمّ تعيينها من الفرنسيين، فضّلت بناء صلات وثيقة مع أوروبا كما أنّ ما حصل من تقسيم فلسطين وإنشاء دولة يهود في إسرائيل عبر الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨م لا يقل أذى عما حصل هناك؛ نتيجة لذلك، تم تهجير ٧٥٠ ألف فلسطيني عربي بالإكراه، ومن بقوا في بيوتهم وجدوا أنفسهم يعيشون في دولة معادية لهم. ما زاد الأمر تعقيداً، أن إسرائيل كانت دولة علمانية أُقيمت كمشروع لنصرة أحد أقدم الديانات الأرضية. في السنوات العشرين الأولى من عمرها، كانت القيادة الإسرائيلية علمانية عدوانية، وكان العنف الذي مارسته ضدّ الفلسطينيين، وحروب إسرائيل ضدّ الدول المجاورة، والردود الانتقامية من الفلسطينيين، كلها مدفوعة بالشعور القومي العلماني وليس بالدين.

كان التقسيم البريطاني لشبه القارة الهندية إلى الهند الهندوسية وباكستان المسلمة في عام ١٩٤٧م إشكالياً ومريباً أيضاً، حيث أُقيمت كلتا الدولتين على أساس علماني باسم الدين. تسببت عملية التقسيم المتوحشة في تهجير ما يزيد عن ٧ ملايين وموت مليون آخرين من البشر الذين حاولوا الهرب من إحدى الدول للحاق بأبناء دينهم الموجودين في الأخرى. في كلّ من الهند وباكستان، وجد عدد هائل من الناس أنفسهم فجأة عاجزين عن التحدّث بما أصبح يُدعى باللغة الوطنية، كما خُلقت حالة من الاضطراب على وجه الخصوص في كشمير، التي أُعطيت الهندَ، على الرغم من غالبية سكانها المسلمين، لأنها كانت تُحكم من قبل مهراجا هندوسي. ما يزال هذه القرار البريطاني محلّاً للنزاع، كما أنّ تعسّفاً آخر في التقسيم البريطاني كان فصلَ

باكستان الشرقية عن الغربية بآلاف الأميال من الأراضي الهندية.

انخرط الهندوس، في أثناء كفاحهم للاستقلال قبل التقسيم، في نقاشات حامية حول شرعية مقاتلة البريطانيين، وقد أسهمت في صياغة الكثير من هذه الجدالات البهاغافاد غيتا، النص الذي شكّل الذاكرة الجماعية للهند. كانت الأهيمسا (اللاعنف) قيمة روحية مهمّة في الهند، على الرغم من أن الغيتا بدت مؤيّدة للعنف. كان موهانداس مهاتما غاندي (١٨٤٩ ـ ١٩٤٨م) معارضاً لهذا التأويل، فقد ولد في أسرة من الفايشيا وكان لديه العديد من الأصدقاء الجاينيين الذين أثّروا في مواقفه المتأخرة. في عام ١٩١٤م، وبعد عمله لسنوات كمحامٍ في جنوب أفريقيا لمعارضة التمييز القانوني ضدّ الهنود، عاد إلى الهند ليَنشغل بقضية الحكم في بلاده، وأسس حزب المؤتمر الهندي في ناتال، وطوّر طريقته الفريدة في مقاومة الاستعمار باللامقاومة. بالإضافة إلى التقاليد الدينية الهندوسية، تأثّر غاندي بـ **موعظة الجبل** للمسيح، وبـ **ملكوت الله في داخلكم** لتولستوي، وبـ **حتى الرجل الأخير** لجون راسكن، وبـ **العصيان المدني** لهنري ديفيد ثورو.

كان محور الرؤية الكونية لغاندي هو الفكرة، التي تطوّرت في البداية في **الأوبانيشاد**، القائلة بأنّ كلّ الموجودات هي تمظهرات للبراهمان، وبما أنّ كل إنسان يحمل في داخله الجوهر المقدّس نفسه، فإنّ العنف معادٍ للأساس الميتافيزيقي الذي يقوم عليه العالم. وقفت هذه الرؤية الروحية العميقة التي توحّد الوجود بأكمله ضدّ الانفصالية العدوانية وشوفينية الدولة القومية. رَفضُ غاندي السلمي لإطاعة الحكم البريطاني المتعنّت لخدمة مصالحه الخاصة كان ينبني على ثلاثة مبادئ: أهيمسا، ساتياغراها (Satyagraha) («قوة الروح» التي تنبع من إدراك الحقيقة والإصرار عليها)، وسواراج (Swaraj) (الحكم الذاتي). يرى غاندي بأن رفض أرجونا الأولي للقتال، في الغيتا، لم يكن أهيمسا حقيقية، لأنه استمر في الاعتقاد بأنه شيء مختلف عن أعدائه، ولم يدرك بأنّ الأصدقاء والأعداء على السواء تجسّدٌ للبراهمان في الحقيقة. لو فهم أرجونا حقاً بأنه هو ودريودهن (Duryodhana)، العدو الذي كان على وشك قتاله، شيءٌ واحد، لكان قد امتلك «قوة الروح» التي تحوّل كراهية العدو إلى محبة.

ولكن، كما رأينا سابقاً، فإن النصوص والممارسات الروحية ذاتها يمكن أن تؤدي إلى مسارات عمل مختلفة تماماً عارض الآخرون هذا التفسير لنصوص الغيتا، فحاجج العالِم الهندي أوروبندو غوش (Aurobindo Ghosh) (١٨٧٢ ـ ١٩٥٠م) بأن تأييد كريشنا للعنف في الغيتا كان اعترافاً بحقيقة الحياة القاسية. صحيح أنه سيكون أمراً جيداً لو تمكنّا من البقاء مسالمين بعيداً عن الصراعات، ولكن إلى أن تصبح «قوة الروح» التي يتحدّث عنها غاندي فاعلةً في الواقع، فإنّ العدوانية المتجذّرة في طبيعة البشر والأمم «ستدوس، وتحطّم، وتذبح، وتحرق، وتدنّس كما نراها تفعل اليوم»، وربما يكتشف غاندي أنه قد تسبب بمزيد من التخريب والتدمير للحياة بنبذه للعنف أكثر مما فعله أولئك الذين لجؤوا إلى القتال(٨) كان أوروبندو يعبّر عن وجهة نظر الناقدين لنهج غاندي، والذين اعتبروا أنه قد أغمض عينيه عن رؤية حقيقة أن استجابة البريطانيين للحملات السلمية التي أقامها تسببت بالكثير من الدماء. ولكن أوروبندو كان يعبّر أيضاً عن معضلة أشوكا الأزلية: هل اللاعنف ممكن في السياسة العالمية التي لا مفرّ فيها من استعمال العنف؟

مع ذلك، فإن غاندي رأى نظريته من خلال خلاصتها النهائية. لا يعني اللاعنف أن تحبّ عدوّك فقط، بل أن تدرك بأنه لم يكن عدوك على الإطلاق. ربما كَرِه غاندي العنف البنيوي والمادي للحكم الاستعماري، ولكنه لم يسمح لنفسه بأن يكره البشر القائمين على تنفيذ هذا النظام:

> «لا يستثني حبي أحداً لا يمكنني أن أحب المسلمين أو الهندوس وأكره الإنكليز. لأنني لو أحببت الهندوس والمسلمين فقط لأن طريقتهم ترضيني، فإنني في القريب قد أكرههم إذا أصبحت أستاء من طريقتهم، وهو ما يمكن أن يحدث في أية لحظة. إنّ الحبّ الذي ينبني على أنّ نحب من نرى فيهم الخير والصلاح فقط هو حبّ التجار»(٩)

دون احترام حرمة وقدسية كلّ إنسان، ودون «الاتزان» الذي كان يُنظر

---

(٨) Aurobindo Chose, *Essays on the Gita* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publications Department, 1972), p. 39.

(٩) Louis Fischer, ed., *The Essential Gandhi* (New York: Random House, 1962), p. 193.

إليه دوماً في الهند على أنه ذروة التحقق الروحي، فإنّ «السياسة المجرّدة من الدين»، باعتقاد غاندي، ستكون «فخاً مميتاً لأنها ستقتل الروح»(١٠) لم تكن القومية العلمانية فيما يبدو قادرةً على تطوير أيديولوجيا كونية مشابهة، على الرغم من أنّ جميع أجزاء عالمنا المعولم مترابطة بشكل كبير. لم يكن بإمكان غاندي أن يؤيّد العلمانية الغربية: «لكي تعرف روح الحقيقة الكونية السارية وجهاً لوجه، عليك أن تكون قادراً على أن تحبّ أصغر المخلوقات كما لو كان نفسك»، هكذا يستخلص غاندي في سيرته الذاتية. يتطلب الإخلاص لهذه الحقيقة من الإنسان أن يكون منخرطاً في مجالات الحياة كافة: إنها تأتي به إلى السياسة، أما «أولئك الذين يقولون بأن الدين لا شأن له بالسياسة، فإنّهم لا يفهون ماذا يعني الدين»(١١) كانت السنوات الأخيرة من حياة غاندي مظلمة بالعنف الاجتماعي الذي اندلع خلال التقسيم وبعده. اغتيل غاندي في عام ١٩٤٨م على يد أحد القوميين الراديكاليين الذي كان يعتقد بأنّ غاندي قد أعطى المسلمين كثيراً من الامتيازات، وقدّم كثيراً من التبرعات المالية لباكستان.

بعدما تمّ تشكيل هوياتهم الوطنية المصطنعة في ظروف من التوتّر والاحتقان في الهند، وقع الهندوس والمسلمون ضحية للخطيئة القومية العلمانية المفترسة: عدم قدرتها على التسامح مع الأقليات. ولأن نظرتهم السياسية كانت ما تزال مختلطة بروحانيتهم، فإن القومية قامت بتشويه تقاليدهم الدينية. عندما تصاعد العنف بين المسلمين والهندوس في عشرينيات القرن الماضي، أصبحت جماعة آريا ساماي التي أسسها دايانندا أكثر حربية(١٢) في مؤتمر عُقد في عام ١٩٢٧م، شكّلت الحركة مجموعة عسكرية، آريا فير دال (Arya Vir Dal) (قوات الخيول الآرية)، وأعلنوا بأنّ على البطل الآري الجديد أن يطوّر فضائل المحاربين الكشاتريا كالشجاعة، والقوة البدنية، وبالأخص المهارة في استعمال السلاح، وأنّ واجبه الرئيس

(١٠) Mahatma Gandhi, "My Mission," *Young India* (3 April 1924), in: Judith M. Brown, ed., *Mahatma Gandhi: Essential Writings* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2008), p. 5.

(١١) Mahatma Gandhi, "Farewell, An Autobiography," in: Brown, ed., Ibid., p. 65.

(١٢) Kenneth W. Jones, "The Arya Samaj in British India, 1875-1947," in: Robert D. Baird, ed., *Religion in Modern India* (Delhi: Manohar Books, 1981), pp. 44-45.

هو حماية حقوق الأمة الآرية ضد المسلمين والبريطانيين[١٣]. كانت الآريا قلقة من ألا تتمكن من التغلّب على راشتريا سوايام سيفاك سانغ (Rashtriya Svayamsevak Sangh) (رابطة المتطوّعين الوطنية)، الذين يُرمز إليهم عادةً بـ «آر. أس. أس» (RSS)، والذين نشؤوا في الهند الوسطى قبل ثلاث سنين على يد كيشاف باليرام هيدغيوار (Keshav B. Hedgewar). بينما طبّقت الآريا المفهوم البريطاني عن «الدين» على «الهندوسية»، دمجت آر. أس. أس. القيم الدينية التقليدية بالقومية الغربية. كان هذا التنظيم مصمماً بالأساس لبناء الشخصية على أخلاقيات الخدمة، التي تتأسس على الولاء، والانضباط والاحترام للتراث الهندوسي، وقد اجتذب التنظيم أبناء الطبقة الوسطى على وجه الخصوص. كان بطلهم هو المحارب من القرن السابع عشر شيفاجي (Shivaji)، الذي تمكن بفضل إخلاصه للطقوس الهندوسية التقليدية، ومهاراته التنظيمية، من قيادة ثورة ناجحة ضدّ المغول. والذي تمكن من تحويل طبقة الفلاحين اليائسين إلى جنود في جيش موحّد، وقد تعهّدت الـ «آر. أس. أس.» بفعل ذلك في الهند البريطانية[١٤].

إذاً كانت هناك ولادة لتديّن جديد في الهند، تديّن أسهم في زيادة قوة الهندوس، لا عبر استدعاء أهيمسا وإنما عبر تطوير روح المحارب التقليدية. ولكن اندماج نموذج الكشاتريا مع القومية العلمانية يمكن أن يكون خطراً للغاية، بالنسبة إلى «آر. أس. أس.»، لم تكن الهند الأم مجرد كيان جغرافي بل إلهة مقدّسة حيّة. لقد كانت مُبجّلة دوماً باعتبارها أرضاً مقدّسة بجبالها وبحارها وأنهارها، ولكنها لقرون مضت كانت مدنّسة بحكم الأجانب، وقريباً ستغتصب عبر تقسيم الهند. تاريخياً، احتضنت الآلهة الأم الجميع، ولكن الـ«آر. أس. أس.» أكّدت وقتها، بتعصبها الغربي الجديد ضدّ الأقليات وعدم تسامحها، بأنها لن تعترف بعد اليوم بالمسلمين ولا بالبوذيين الشرق آسيويين.

---

(١٣) Radhey Shyam Pareek, *Contribution of Arya Samaj in the Making of Modern India, 1875-1947* (New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, 1973), pp. 325-326.

(١٤) Daniel Gold, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), pp. 533-542.

لم يكن هيدغيوار مثقفاً وإنما كان ناشطاً سياسياً، وقد تأثر تفكيرُه تأثّراً كبيراً بـ فينياك دامودار سافاركار (V.D Savarkar)، الراديكالي اللامع الذي سجنته السلطات البريطانية، والذي تم تهريب كتابه **الهنودتفا** (الهندوس) (*Hindutva*) من السجن وطُبع في عام ١٩٢٣م. يُعرّف الكتابُ الهندوسيَّ على أنّه شخص يسلّم بوحدة الهند الكبرى (التي تمتدّ من الهملايا إلى إيران وسنغافورة) ويبجّل الهند لا باعتبارها أرض الأجداد فقط، كما تفعل القوميات الباقية، وإنما كأرض مقدّسة[(١٥)] كان هذا الجمع بين الدين والقومية العلمانية يحمل في داخله سمّاً كامناً. يرى سافاركار، في كتبه، بأنّ ظهور الهوية الوطنية للهندوس يعتمد على إقصاء الإسلام: تمّ اختزال التاريخ المعقد والمتشابك في الهند ليصبح محض صراع حتى الموت مع الإمبراطورية الإسلامية. وعلى الرغم من أن الهندوس كانوا دوماً يشكّلون أغلبية السكان، فإنهم كانوا خاضعين لقرون من السيطرة الإمبراطورية مما جعلهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أقلية محاصرة ومهددة[(١٦)] مثل الكثير من الشعوب الخاضعة لحكم أجنبي، طوّر الهندوس تاريخاً من المظلومية والشعور بالإهانة، وهو ما يمكن أن يسبب التآكل للتقاليد الدينية ويدفعها نحو العنف. رأى البعض في هذا الاضطهاد الطويل عاراً وطنياً لا بد من محوه. خلال ثلاثينيات القرن العشرين، انجذب ماوهاف ساداشيف غولوالكر (M.S. Golwalker)، الرئيس الثاني لحركة الـ«آر. أس. أس.»، لأفكار «الاشتراكية الوطنية»، التي ظهرت في ألمانيا نتيجة للهزيمة من قبل الحلفاء بعد الحرب العالمية الأولى. حاجج غولوالكر بأن أمام الأجانب في الهند خيارين اثنين فقط: «على الأعراق الأجنبية أن تتخلى عن وجودها المستقل أو أن تبقى في الهند، شريطة أن تخضع تماماً للقومية الهندية، من دون أن تطالب بشيء، ومن دون أن تستحق أية امتيازات خاصة، فضلاً عن أية معاملة خاصة، ولا حتى حقوق المواطنة»[(١٧)] كان غولوالكر معجباً بما قام به الألمان من

---

(١٥) Vinayak Damdar Savarkar, *Hindutva* (Bombay: S. S. Savarkar, 1969), p. 1.

(١٦) Gold, Ibid., pp. 575-580.

(١٧) M. S. Golwalkar, *We or Our Nationhood Defined* (Nagpur: Bharat Publications, 1939), pp. 47-48.

«تطهير بلدهم من الأعراق الساميّة»؛ وعلى الهند، بحسب رأيه، أن تتعلّم الكثير من «الفخر العرقي» الآري[(١٨)]

قام الرعب من التقسيم بإشعال تاريخ المظلومية الذي سمم العلاقات بين الهندوس والمسلمين. كما يشرح عالم النفس سودهير كاكار (Sudhir KaKar)، فلعقود طويلة كان أطفال مئات الآلاف من المسلمين والهندوس يستمعون إلى قصص عن العنف الذي حصل في ذلك الوقت، وهو ما «عمّق من العنف والشراسة ضدّ العدو الحاقد، وهذه هي القناة الأساسية التي تنتقل عبرها العداوة التاريخية من جيل إلى آخر»[(١٩)] وقد خلق هذا صدعاً ما بين الهندوس المتدينين من جهة والهندوس العلمانيين من جهة أخرى[(٢٠)]؛ فقد أقنع العلمانيون أنفسهم بأنّ هذا العنف لا يمكن أن يحدث مجدداً، وألقى الكثيرون اللوم على البريطانيين على هذه المأساة؛ بينما اعتبر الآخرون ما حدث مجردَ انحراف مرعب. كان جواهر لال نهرو (Jawaharlal Nehru)، أول رئيس وزراء للهند، مقتنعاً بأن التصنيع وانتشار العقلية العلمية والديمقراطية في الهند ستقاوم هذه المشاعر الشعبية المندفعة. ولكن، كان هناك نذير مقلق بكارثة مستقبلية؛ ففي ١٩٤٩م، تم اكتشاف تمثال لـ راما، الذي يُمثّل تجسد فيشنو والمثال النموذجي للفضيلة الهندوسية، في مكان ميلاده الأسطوري في أيوديا (Ayodhya) في الضفة الشرقية من الغانج. غير أنّ المكان كان موقعاً لمسجد يُقال بأنه تأسس في عام ١٥٢٨م على يد ظهير الدين بابُر (Babur)، أول أباطرة المغول[(٢١)] اعتبر الهندوس المتدينون بأنّ صورة راما قد وُضعت من قبل الإله في هذا الموضع؛ وبطبيعة الحال أنكر المسلمون ذلك، فحصلت حينها اشتباكات عنيفة، ورفض قاضي المنطقة، أحد أعضاء الـ «آر. أس. أس.» إزالة التمثال. ولأن تماثيل الآلهة تتطلّب العبادة المعتادة، فقد سُمح للهندوس بالدخول إلى المبنى لأداء التراتيل الدينية في الذكرى السنوية لظهور تمثال راما. بعد أربعين عاماً،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص٣٥.

(١٩) Sudhir Kakar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1996), p. 31.

(٢٠) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٢١) Gold, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation," pp. 531-532, and Sushil Srivastava, "The Ayodhya Controversy: A Third Dimension," *Probe India* (January 1988).

ستعيق هذه الجغرافيا المقدّسة العقلية العلمية كما تنبأ العلمانيون بثقة.

كان مؤسس باكستان، محمد علي جناح (١٨٧٦ ـ ١٩٤٨م)، علمانياً صريحاً وكان يريد ببساطة تأسيس دولة يمكن المسلمين أن يعيشوا فيها من دون أن يتعرضوا للهجوم والإهانة بسبب انتمائهم الديني. ولكن في الحقيقة، فإن الدولة كانت قد عُرّفت بالإسلام حتى قبل أن تتأسس، وقد أدّى هذا حتماً إلى رفع مستوى التوقّعات. ومنذ البداية، عندما كانت الحكومة ما تزال علمانية بشكل حازم، كانت هناك ضغوط لإعادة تديين الحياة السياسية. أصبح الديوبنديون على الأخص قوة كبيرة في باكستان؛ أيدوا النظام الحديث الذي يتضمّن القومية القطرية والديمقراطية العلمانية وقدّموا تعليماً مجانياً للفقراء في مدارسهم في الوقت الذي كان نظام المدارس الرسمي يوشك على الانهيار بسبب نقص التمويل. كان طلابهم معزولين عن التيار العام للحياة العلمانية، وكانوا يدرسون في المدارس الديوبندية شكلاً متزمّتاً وغير متسامح من الإسلام. ولحماية نمط حياتهم الإسلامي، أسس الديوبنديون حزباً سياسياً هو جمعية علماء الإسلام. في نهايات ستينيات القرن العشرين، كان لديهم عشرات الآلاف من الطلاب والخريجين، وكانوا في موقع ممتاز يؤهّلهم للضغط على الحكومة لأسلمة القانون المدني والنظام البنكي، وبهذه الطريقة أوجدوا فرص عمل واسعة لخريجيهم المتشددين دينياً

كانت «الجماعة الإسلامية» مختلفة بعض الشيء، والتي تأسست في الهند في عام ١٩٤٠م لمعارضة إنشاء دولة علمانية مستقلة. لم يكن لدى الجماعة نظام مدارس تابع لها، ولم يتشبّثوا بالماضي كما فعل الديوبنديون، بل قاموا بتطوير أيديولوجيا إسلامية متأثرة بالأفكار الحديثة عن الحرية والاستقلال. حاجج مؤسسها أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩م)، بأن الله هو الحاكم الوحيد للإنسان في شؤونه المختلفة، وبالتالي فلا يمكن لأيّ شيء آخر ـ «سواء كان إنساناً، أو عائلة، أو طبقة، أو مجموعة من البشر، أو حتى العرق البشري ككل» ـ أن يدّعي السيادة لنفسه[٢٢] وبناء

(٢٢) Abul Ala Mawdudi, *The Islamic Way of Life* (Lahore: Markazi Maktaba Islami, 1979), p. 37.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: أبو الأعلى المودودي، **نظام الحياة في الإسلام**، ترجمة

على ذلك فلا يمكن إجبار أحد على طاعة أي سلطة فانية؛ على كلّ جيل أن يحارب الجاهلية في زمنه، كما فعل النبي محمد من قبل، ذلك أنّ العنف والطمع والنكران الجاهلي تشكّل خطراً حاضراً دوماً تمثّل العلمانية الغربية الجاهلية الحديثة لأنها تساوي التمرّد على حكم الله[٢٣] يؤكد المودودي بأن الإسلام ليس «ديناً» (Religion) على الطراز الغربي، وليس منفصلاً عن السياسة؛ وهنا كان المودودي متفقاً تماماً مع غاندي، بل إنّ الإسلام «دين» (din)، منهج للحياة يشمل الاقتصاد، والاجتماع والسياسة، كما يشتمل على أداء الشعائر[٢٤]:

«استعمال كلمة «دين» (Din) يردّ بشكل قاطع على من يعتقدون بأن رسالة النبي كانت تهدف بالأساس إلى تحقيق عبادة الله الواحد، والالتزام بمجموعة من الاعتقادات، ومراعاة بعض الشعائر وهو يردّ أيضاً على من يظنون بأن لا علاقة لـ«الدين» بالثقافة، أو بالسياسة، أو بالاقتصاد، أو بالقانون والقضاء، أو ببقية الشؤون المتصلة بهذا العالم»[٢٥].

إنّ المسلمين مسؤولون عن رفض العنف البنيوي للدولة الجاهلية وعن تطبيق العدالة الاقتصادية والتوافق الاجتماعي والمساواة السياسية في الحياة العامة كما في الحياة الخاصة، وكل هذا مبنيّ على تقوى الله.

قبل التقسيم، كانت الجماعة تركّز على تدريب أعضائها على إصلاح حياتهم عبر الجهاد الأكبر؛ وحين يتمثّلون القرآن في حياتهم فإنّهم سيلهمون البشر بالتطلع إلى حكم إسلامي. ولكن بعد التقسيم، انقسمت الحركة. فمن بين أعضائها الـ٦٢٥، بقي ٢٤٠ عضواً في الهند. وبما أن ١١ في المئة فقط

محمد عاصم حداد (باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.])].

(٢٣) Charles T. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," in: John Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1983), and Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements* (London; New York: Pinter Publishers, 1970), pp. 94-139.

(٢٤) Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 487-500.

(٢٥) Abul Ala Mawdudi, *Tafhim-al-Qur'an*, in: Mustansire Mir, "Some Features of Mawdudi's Tafhim al-Quran," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 2, no. 2 (1985), p. 242.

من سكان الهند كانوا مسلمين، فإن الجماعة الإسلامية في الهند لم تسعَ لإقامة دولة إسلامية؛ وبدلاً من ذلك تبنى أفرادها موقفاً يحترم العلمانية الحديثة (على الرغم من أنهم عارضوا الإلحاد) للدولة الجديدة في الهند التي تمنع التمييز بين المواطنين على أساس الانتماء الديني. وأعلنوا أن هذه الدولة «نعمة» و«ضمان لمستقبل آمن للإسلام في الهند»[(٢٦)] ولكن في باكستان، حيث كانت هناك إمكانية لإقامة دولة إسلامية، لم يشعر المودودي وتلاميذ الجماعة الـ٣٨٥ بتعارض من هذا النوع. لقد أصبحوا الحزب السياسي الأكثر تنظيماً في باكستان، وتمكنوا من كسب دعم الطبقات المدنية المتعلّمة، وقادوا حملات شرسة ضدّ الحكم الدكتاتوري لمحمد أيوب خان (١٩٥٨ ـ ١٩٦٩م)، الذي صادر جميع ممتلكات المجموعات الدينية، وعارضوا الحكم الاشتراكي لذي الفقار علي بوتو (١٩٧١ ـ ١٩٧٧)، الذي استعمل الرموز والشعارات الإسلامية لكسب الدعم الشعبي ولكنه في الحقيقة كان مزدرياً للدين.

كان المودودي إذاً ما يزال ملتزماً بالجهاد ضدّ العلمانية الجاهلية، ولكنه كان دوماً يفسّر الجهاد بصورة عامة عبر المنهج التقليدي، فلم يكن الجهاد يعني ببساطة «الحرب المقدّسة»؛ يمكن للمسلم أن «يكافح» لتحقيق سيادة الله [الحاكمية] عبر النشاط السياسي السلمي، وعبر كتابة الكتب أو العمل في التعليم[(٢٧)] ومن الخطأ بالتالي إسباغ صفة التعصب العنيف على الجماعة الإسلامية الباكستانية؛ وتؤكّدُ لنا حقيقةُ أنَّ الجماعة قد ذهبت في اتجاهين مختلفين بعد التقسيم أنها كانت تمتلك المرونة اللازمة للتكيّف مع الظروف المختلفة. ولم يكن للمودودي أية علاقة بالانقلابات الثورية، أو الاغتيالات، أو بالسياسات التحريضية المعززة للكراهية والصراع، بل وأكّد أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تترسّخ إلا إن كانت غاياتها ووسائل عملها «نظيفة وحميدة»[(٢٨)] وكان يؤكّد دوماً أن التحوّل من الدولة القومية العلمانية إلى المجتمع الإسلامي الحقيقي لا بدّ من أن يكون «تدريجياً،

---

(٢٦) *Introducing the jamaat-e Islami Hind,* in: Ahmad, Ibid., pp. 505-506.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٢٨) Khurshid Ahmad and Zafar Ushaq Ansari, *Islamic Perspectives* (Leicester, UK: Islamic Founadion, 1979), pp. 378-381.

سلمياً وطبيعياً»[٢٩]

ولكن العنف أصبح إحدى الطرق الرئيسة لممارسة السياسة في باكستان[٣٠]، فكثيراً ما كان القادة يصلون إلى السلطة عبر الانقلابات العسكرية، ويمكن أن نرى في القمع الشرس لأية معارضة سياسية، سواء من قبل خان أو بوتو، مثالاً على العلمانية المسالمة والهادئة! أصبح العنف سائداً في المجتمع الباكستاني حتى أنّ نبذ العنف من قبل أحد الجماعات كان يعني حكماً عليها بالفشل. في سبيل الحصول على دعم شعبي للجماعة، وافق المودودي على قيادة حملة ضدّ الطائفة الأحمدية التي اعتبرت مبتدعة وضالة في عام ١٩٥٣م، وكتب كتيّباً تحريضياً أشعل شرارة أعمال الشغب وتسبب بدخوله إلى السجن[٣١] ولكن ذلك كان انحرافاً عن نهجه. استمر المودودي في رفض عنف السياسة الباكستانية وإدانة النشاطات العدوانية لـ «جماعة الطلبة الإسلامية» المنتسبة إلى الجماعة الإسلامية، والتي نظّمت هجمات ومظاهرات ضدّ بوتو، وتسببت بعرقلة نظام الاتصالات، وخرّبت التجارة المدنية والمؤسسات التعليمية، وقادت مواجهات عنيفة ضدّ الشرطة.

بينما انجر أعضاء الجماعة الإسلامية الباقون إلى دوامة العنف، بقي المودودي ملتزماً بالوصول إلى الدولة الإسلامية بالطرق الديمقراطية. وأكد مراراً أن الدولة الإسلامية لا يمكن أن تكون ثيوقراطية، ذلك أنّ الإسلام لا يعطي أي فرد أو مجموعة الحقّ بالحكم باسم الله، وينبغي أن تُنتخب الحكومة الإسلامية من قبل الشعب، وأن تحكم لمدّة محددة؛ ولا بدّ من وجود انتخابات دورية، وحقّ انتخاب مكفول لجميع المواطنين، ونظام حزبي تعددي، وسلطة قضائية مستقلة، وضمان لحقوق الإنسان والحريات المدنية، وهي المفردات التي تشكّل نظاماً لا يختلف عن نظام وستمنستر

---

(٢٩) Abul Ala Mawdudi, "Islamic Government," *Asia*, vol. 20 (September 1981), p. 9.

(٣٠) Rafiuddin Ahmed, "Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama'at-i-Islami," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1994), p. 683.

(٣١) اعتبرت الأحمدية فرقة مبتدعة لأن مؤسسها ميرزا غلام أحمد (المتوفّى في عام ١٩٠٨م) قد ادّعى النبوة.

(Westminster) الديمقراطي البرلماني[٣٢]

عندما استولى ضياء الحق على السلطة في انقلاب عسكري في عام ١٩٧٧م، أقام حكماً دكتاتورياً، وأعلن بأنّ باكستان ستتبع الشريعة الإسلامية، وكان يعتمد بشكل كبير على كتابات المودودي في خطاباته. بل إنه ضمّ بعض قادة الجماعة الإسلامية إلى مجلس الوزراء وعيّن آلاف الأعضاء من الجماعة في دوائر الخدمة المدنية، والتعليم، والجيش. أقيمت المحاكم الشرعية وتمّ إقرار نظام الحدود على السرقة، والدعارة، والزنا، وشرب الخمر. في هذا الوقت، كانت صحة المودودي متدهورة، واعتبر قادة الجماعة المدعومين من الحكم العسكري لضياء الحقّ بأنّ هذه البداية مبشرة، ولكن المودودي كان متشككاً بذلك. كيف يمكن لدكتاتورية، تغتصب سيادة الله وتحكم بالعنف المادي والبنيوي، أن تكون إسلامية فعلاً؟ أعرب المودودي، قبل موته بفترة قصيرة، عن قلقه في مقال مختصر

«لا يمكن أن يؤدّي تطبيق القوانين الإسلامية وحده إلى النتائج الإيجابية التي يرجوها الإسلام   لا يمكنك بمجرد إعلان القوانين الإسلامية أن تضيء قلوب الناس بنور الإيمان، وأن تنير عقولهم بتعاليم الإسلام، أو أن تشكّل سلوكهم وأخلاقهم وفقاً لقيم وفضائل الإسلام»[٣٣]

وستحسن الأجيال التالية من الناشطين الإسلاميين عملاً إن أصغت لهذا الدرس.

قدّمت الحداثة الغربية إسهامين كبيرين في الأماكن الأولى التي احتضنتها الاستقلال السياسي، والابتكارات التقنية. ولكن في الشرق الأوسط، جاءت الحداثة بالإخضاع الاستعماري، ولم تقدّم سوى القليل من التحفيز على الإبداع والابتكار، فمع التقدّم الكبير للغرب، لم يعد أمام المسلمين سوى التقليد[٣٤]   كما أنّ التغيرات غير المرحّب بها، المفروضة

---

(٣٢) Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia," pp. 587-589.

(٣٣) Abul Ala Mawdudi, "How to Establish Islamic Order in the Country," *Universal Message* (May 1983), pp. 9-10.

(٣٤) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* 3 vols. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974), vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, pp. 218-219.

من الخارج كواردات أجنبية، كانت تحوّلاً مباغتاً وغير مناسب. وكان ينبغي أن تُطبّق العملية، التي استغرقت قروناً طويلةً في أوروبا، خلال عقود قليلة بشكل سطحي، وعنيف أحياناً أصبحت المشكلات العويصة التي واجهها رواد التحديث واضحة مع محمد علي باشا (١٧٦٩ ـ ١٨٤٩م). أصبح محمد علي حاكماً لمصر بعد غزو نابليون لها، وتمكن في غضون أربعين سنة فقط من تحقيق إنجاز عظيم يتمثّل في إدخال هذه المقاطعة العثمانية المتخلّفة إلى العالم الحديث. ولم يكن بإمكانه فعل ذلك من دون قوة الإكراه القاسية؛ فقد قضى ٢٣ ألفَ فلاحٍ في مصر نحبهم في فرق العمل الإجباري لتطوير أنظمة الري والمواصلات، وتم تجنيد الآلاف منهم في الجيش بالقوة، حتى أن بعضهم قاموا بقطع أصابعهم أو فقء أعينهم لتجنّب الخدمة العسكرية[(٣٥)] لم تكن مصر في ذلك الوقت تمتلك القدرة على إنتاج التقنيات، مما جعل محمد علي يلجأ إلى الأوروبيين لجلب الماكينات، والأسلحة والبضائع الصناعية المختلفة[(٣٦)] لم يحقق محمد علي الاستقلال: سوى درجة من الحكم الذاتي المستقل عن العثمانيين، فإنّ عملية التحديث جرّت مصر لتصبح أشبه ما تكون بمستعمرة للبريطانيين. جعل إسماعيل باشا (١٨٠٣ ـ ١٨٩٥م)، حفيد محمد علي، من مصر منطقة مرغوبة للأوروبيين: فقد أوكل للمهندسين الفرنسيين مهمة إنشاء قناة السويس، وبنى ٩٠٠ ميل من خطوط السكك الحديدية، وتمكن من إيصال أنظمة الري إلى ما يزيد عن مليون فدّان لم تكن مستغلّة زراعياً قبل ذلك، كما أنه أنشأ المدارس الحديثة للطلبة والطالبات، وحوّل القاهرة إلى مدينة حديثة راقية. في هذه العملية، أفلست الدولة المصرية، وهو ما أعطى البريطانيين المبرر الذي يحتاجون إليه للقيام باحتلال عسكري لمصر في عام ١٨٨٢م بدعوى حماية مصالح المستثمرين.

عندما تحققت درجة من التحديث في مصر، حاولت القوى الاستعمارية الأوروبية إيقافها ربما كان أهم إنجازات محمد علي هي إنشاء صناعة القطن، الصناعة الواعدة التي كانت ستكفل لمصر مصدراً اقتصادياً مضموناً، إلا أن اللورد كرومر، القنصل العام الأوّل في مصر، أوقف الإنتاج، لأن

(٣٥) George Annesley, *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History* (Durham, UK: Pentland Press, 1997), p. 62.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٥٦.

القطن المصري كان مضرّاً بالمصالح البريطانية. لم يكن كرومر داعماً لتحرير المرأة ـ كان كرومر عضواً مؤسساً في رابطة معارضة حقّ المرأة في الانتخاب في لندن ـ فقام بتقليص برنامج إسماعيل باشا لتعليم المرأة ومَنعها من تقلّد الوظائف، وكلّ المنافع التي قدّمها الاستعمار كانت أقل مما تبدو عليه. في عام ١٩٢٢م سمحت بريطانيا لمصر بدرجة بسيطة من الاستقلال، بملك جديد، وهيئة برلمانية ودستور ليبرالي على الطراز الغربي، ولكنها احتفظت بالتحكّم في الجيش والأمن الخارجي. ما بين عامي ١٩٢٣ ـ ١٩٣٠، كانت هناك ثلاثة انتخابات عامة، فاز فيها جميعها حزب الوفد الذي كانت حملاته تدعو إلى تقليص الحضور البريطاني في مصر، غير أنّ البريطانيين أجبروا الحكومة المنتخبة في المرات الثلاث على الاستقالة[٣٧] بالطريقة نفسها، أعاق البريطانيون التحوّل الديمقراطي في إيران، عندما قام المفكّرون ورجال الدين الحداثيون بثورة ناجحة على شاه قاجار في عام ١٩٠٦م، مطالبين بحكم دستوري وحكومة منتخبة. على الفور قامت روسيا بمساعدة الشاه لإغلاق البرلمان الجديد (المجلس)، وخلال عشرينيات القرن الماضي، قام البريطانيون بشكل متكرر بتزوير الانتخابات لمنع المجلس من تأميم النفط الإيراني الذي يزوّد أساطيلهم بالوقود[٣٨]

رأى المسلمون في الشرق الأوسط الحكم العلماني للقوى الاستعمارية حكماً قائماً على العنف العسكري والبنيوي، ولكنّ الأمور لم تتحسّن أيضاً حين تمكنوا من تحقيق الاستقلال الوطني في القرن العشرين، فحين فكّك الأوروبيون إمبراطوريتهم الاستعمارية، تركوا المنطقة للطبقات الحاكمة ذاتها في مرحلة ما قبل الاستعمار، والتي كانت ما تزال تحتفظ بالروح الأرستقراطية القديمة العاجزة عن التحديث. في معظم الحالات حصلت انقلابات عسكرية على هذه الطبقات من قبل الضباط الإصلاحيين في الجيش، والذين كانوا الفئة الوحيدة من الشعب التي تتلقى التعليم على الطراز الغربي: رضا خان في إيران (١٩٢١م)، والعقيد أديب الشيشكلي في سوريا (١٩٤٩م) وجمال عبد الناصر في مصر (١٩٥٢م). مثل محمد علي،

---

(٣٧) Hodgson, Ibid., vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, p. 71.

(٣٨) Nikki R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1981), pp. 72-73 and 82.

كان التحديث الذي قام به هؤلاء المصلحون سريعاً، وسطحياً، بل وكان أحياناً أكثر عنفاً من الأوروبيين. وبحكم أنّ هؤلاء القادة كانوا معتادين حياة الثكنات العسكرية وطاعة الأوامر من دون سؤال، فإنهم قاموا بقمع المعارضين لهم ولم يتمكنوا من استيعاب تعقيدات عملية التحديث(٣٩) لم تأتِ العلمانية لرعاياها بالحرية والسلام، بل إن هؤلاء الحكام العلمانيين قاموا بترويع شعوبهم عبر تقويض المؤسسات التي اعتادوها، جاعلين من العالم مكاناً غير مألوف بالنسبة إلى الرعايا

يمكننا، كما قلنا، أن نخرج الدين من الدولة، ولكن من غير الممكن أن نخرجه من الأمة، فقد أراد ضباط الجيش أن يقوموا بعلمنة دولهم، ولكنهم وجدوا أنفسهم يحكمون أمماً متديّنة ترى في الإسلام العلماني مصطلحاً متناقضاً داخلياً(٤٠) قام هؤلاء الحكّام بإعلان الحرب على المؤسسات الدينية. فقد اتبع محمد علي الطرق العدوانية العنيفة ذاتها التي اتبعها الثوار الفرنسيون، فاستنزف المؤسسات الدينية اقتصادياً، وفرض عليها الضرائب بعد أن كانت معفاة منها، وصادر الأوقاف التي وُهبت لهم، والتي كانت تمثّل مصدر دخل رئيس بالنسبة إليهم، وأخذ منهم كلّ ما امتلكوه من سلطة سابقاً(٤١) كانت الحداثة، بالنسبة إلى العلماء المصريين، ملوّثة بهذا الهجوم على العلماء والمؤسسات الدينية، وأصبحوا بالتالي حذرين ورجعيين في التعامل مع الحداثة. غيّر عبد الناصر الوجهة وضمّ العلماء إلى جهاز الدولة. كانت خبرة العلماء، لقرون، تقود المسلمين عبر القانون الإسلامي، كما أنّهم كانوا يمثّلون حاجزاً حامياً يقف ما بين الرعايا والعنف البنيوي للدولة، أما الآن فقد أصبح الناس ينظرون إليهم بازدراء باعتبارهم خدماً في جهاز الدولة، وقد أفقدهم هذا مسؤولية وخبرة السلطة الدينية التي كانت واعية بتعقيدات التراث الإسلامي. لاحقاً سيُنَصِّبُ القادة الدينيون أنفسهم

---

(٣٩) John Kautsky, *The Political Consequences of Modernization* (New York; London; Sydney; Toronto: Wiley, 1972), pp. 146-147.

(٤٠) Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking About Religion After September* 11, 2nd ed. (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2006), pp. 63-65.

(٤١) Daniel Crecelius, "Non-Ideological Responses of the Ulema to Modernization," in: Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1972), pp. 181-182.

بأنفسهم وسيرتكب المتطرّفون الحمقى أعمالاً خرقاء، ستؤدّي إلى نتائج مأساوية في بعض الأحيان[٤٢]

كان مصطفى كمال أتاتورك (١٨٨١ ـ ١٩٣٨م) مؤسس الجمهورية التركية الحديثة، يمثّل عبر العالم الإسلامي عنف العلمانية. بعد الحرب العالمية الأولى، قام أتاتورك بالدفاع عن الأناضول، قلب الدولة العثمانية، ضدّ البريطانيين والفرنسيين، وبهذا تمكنت تركيا من تجنب الوقوع في الاستعمار. كان أتاتورك عازماً على إبعاد الإسلام عن الشؤون السياسية والاقتصادية كافة، ولأجل ذلك فقد أصبح أتاتورك محترماً في الغرب باعتباره قائداً مسلماً متنوراً[٤٣]، ولكنه كان في الحقيقة دكتاتوراً كارهاً للإسلام، الذي وصفه بـ«الجثة المتعفنة»[٤٤] استمر أتاتورك في الأساليب العدائية المعتادة لإلغاء نظام الطرق الصوفية، وقام بمصادرة ممتلكاتهم، وإغلاق مدارسهم، والاستيلاء على الأوقاف. والأهمّ من ذلك كله، أنه ألغى العمل بقانون الشريعة، مستبدلاً إياه بالنظام القانوني السويسري الذي لم يكن له أية علاقة أو ارتباط بغالبية الشعب[٤٥] في النهاية، وفي عام ١٩٢٥م، أعلن أتاتورك بأن الخلافة أصبحت لاغية وباطلة. كانت الخلافة قد أصبحت منذ أمد بعيد مفردة خالية من المضمون سياسياً، غير أنّها كانت على الرغم من ذلك تمثّل الوحدة الرمزية للأمة والرابطة السياسية المتصلة بالنبي؛ في تلك اللحظة المظلمة من التاريخ، رأى المسلمون السّنة في انهيار الخلافة صدمة روحية وثقافية، واعتقد الكثيرون، بسبب الدعم الغربي لأتاتورك، بأنّ الغرب كان يسعى إلى تدمير الإسلام نفسه.

في سبيل السيطرة على طبقة التجار الصاعدة، قام آخر السلاطين العثمانيين بإبعاد وقتل مرؤوسيهم اليونانيين والأرمن، الذين كانوا يشكّلون ما

---

(٤٢) Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam,* translated by Anthony F. Roberts, 4th ed. (London: Belknap Press, 2009), p. 53.

(٤٣) Alastair Crooke, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution* (London: Pluto Press, 2009), pp. 54-58.

(٤٤) Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: New York: Zed Books, 1997), p. 57.

(٤٥) Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times,* p. 262.

يقرب من ٩٠ في المئة من الطبقة البرجوازية. في عام ١٩٠٩م، قام حزب تركيا الفتاة الحداثي، بخلع السلطان عبد الحميد الثاني عبر انقلاب عسكري، كان أفراد الحزب يعتنقون الأفكار الوضعية المعادية للدين لبعض المفكرين الغربيين كأوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م)، كما كانوا مقتنعين بدعاوى التمييز العرقي «العلمية»، التي كانت إحدى نتائج «عصر العقل» وأصبحت أكثر فائدة في «عصر الإمبراطورية». خلال الحرب العالمية الأولى، وفي سبيل إنشاء دولة تركية نقية، قام حزب «تركيا الفتاة» بترحيل و«إعادة توطين» الأرمن المسيحيين من الإمبراطورية بذريعة أنهم متواطئون مع العدو. وقد أدّى هذا إلى أوّل حرب إبادة في القرن العشرين، لم تقم بدوافع التعصب الديني وإنما بدوافع علمانية صريحة. قُتل ما يزيد عن مليون أرمني: قُتل الرجال والشبان في أماكنهم، بينما تم سوق النساء والأطفال والعجائز إلى الصحراء حيث تمّ اغتصابهم، وإطلاق النار عليهم، وتجويعهم، وتسميمهم، وخنقهم وحرقهم حتى الموت[٤٦] «لقد جئت إلى هذا العالم كتركي» هكذا يعلن الطبيب محمد رشيد، قائد المذابح. ويقول: «لقد وجد الأرمن الخونة لأنفسهم ثغرة في صدر أرض الأجداد؛ إنهم ميكروبات خطيرة. أليس واجب الطبيب أن يقتل هذه الميكروبات؟»[٤٧]

عندما وصل أتاتورك إلى السلطة، استمرّ في عمليات التطهير العرقي. لقرون طويلة كان الأتراك واليونان يعيشون معاً على أطراف بحر إيجة. ولكن أتاتورك قام بتقسيم المنطقة ونظّم انتقالاً واسعاً للسكان. حيث تم إبعاد المسيحيين المتحدثين باليونانية الذين كانوا يسكنون فيما يطلق عليه اليوم «تركيا»، إلى ما يطلق عليه الآن «اليونان»، بينما تمّ إبعاد المسلمين المتحدثين بالتركية المقيمين في «اليونان» إلى «تركيا». بالنسبة إلى الكثيرين في العالم الإسلامي، فإنّ العلمانية الغربية والقومية ستبقيان دوماً متورّطتيْن في التطهير العرقي، وعدم التسامح، والتدمير العنيف للمؤسسات الإسلامية العزيزة عليهم.

(٤٦) Donald Bloxham, *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 59.

(٤٧) ورد في:
Joanna Bourke, "Barbarisation vs. Civilisation in Time of War," in: George Kassimeris, ed., *The Barbarisation of Warfare* (London: Hurst and Company 2006), p. 29.

في إيران، كان رضا خان يتقرّب إلى الطبقات العليا والوسطى المتأثرة بالنمط الغربي، ولكنه تجاهل جماهير الفلاحين تماماً، الذين بدؤوا بالتالي بالاعتماد بشكل أكبر على العلماء. في إيران، كانت هناك أمتان تنشآن: أمة حداثية، وأخرى حُرمت من فوائد الحداثة، وحُرمت أيضاً بقسوة من التقاليد الدينية التي كانت تمنح حياتها المعنى. كان رضا عازماً على بناء هوية الدولة على الثقافة الفارسية القديمة بدلاً من الإسلام، وفي سبيل ذلك، منع طقوس الحزن على الحسين في عاشوراء، ومنع الإيرانيين من الذهاب إلى الحج، كما أنه قلّص نطاق عمل المحاكم الشرعية بشكل كبير، وعندما اعترض آية الله المدرسي على ذلك، تم سجنه وإعدامه[٤٨] في ١٩٢٨م، أصدر رضا خان قانون اللباس الموحّد، فكان الجنود ينزعون الحجاب من على رؤوس النساء في شوارع إيران ويمزّقونه[٤٩] في عاشوراء ١٩٢٩م، حاصرت الشرطة المدرسةَ الفيضية ذات المكانة الرفيعة في قُمْ، وعندما خرج الطلاب من المدرسة بعد انتهاء دروسهم، أجبرتهم الشرطة على خلع ملابسهم التقليدية وارتداء الزي الغربي. في ١٩٣٥م، أمرت الشرطة بإطلاق النار على جمهرة من المتظاهرين السلميين ضدّ قانون اللباس الموحّد الذين اعتصموا في المزار المقدّس للإمام الثامن في مدينة مشهد وقتلت الشرطة يومها مئات الإيرانيين العزّل[٥٠] في الغرب، نشأت القومية العلمانية لكبح العنف الديني؛ ولكن القومية العلمانية كانت بالنسبة إلى آلاف الناس في الشرق الأوسط قوة دموية مدمّرة حرمتهم من الدعم الروحي الذي لطالما كان سندهم الرئيس.

كان الشرق الأوسط يعيش بداية متوحّشة لنظام جديد من العنف والاضطهاد الذي ظهر إلى الوجود في أثناء الحقبة الاستعمارية. تم تحويل هذه المقاطعات السابقة للإمبراطورية العثمانية القوية إلى مناطق صغيرة

(٤٨) Moojan Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1985), p. 251, and Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, pp. 93-94.

(٤٩) Azar Tabari, "The Role of Shii Clergy in Modern Iranian Politics," in Nikki R. Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1983), p. 63.

(٥٠) Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Islam: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, NY: State University of New York Press, 1980), pp. 58-59.

مستقلة ما بين عشية وضحاها، وتم استبدال القوانين والأنظمة الأجنبية بقوانينها، وتم حظر شعائرها القديمة، وإعدام علمائها ورجال الدين فيها، وإضعافهم وإهانتهم في العلن. لم يعد البشر في تلك البلدان يشعرون بعد اليوم، مع هذه المباني والمؤسسات الحديثة التي تحيط بهم، والشوارع المنظّمة على الطراز الغربي، بأنهم يعيشون في أوطانهم. كان هذا التحوّل وآثاره المحزنة أشبه ما يكون بأن ترى صديقاً حبيباً يتشوّه أمام عينيك بسبب مرض مميت. عانت مصر، التي كانت دوماً قائدة للعالم العربي، تحوّلاً صعباً نحو الحداثة، بالإضافة إلى أنها خضعت لأطول مدة من الحكم الغربي المباشر من بين دول الشرق الأوسط. خلقَ هذا الحضور الأجنبي المستمر وغياب القيادة الروحية والأخلاقية حالةً خطيرة من القلق وعدم الارتياح في البلد وخلق شعوراً مرّاً بالإهانة، لم يكن البريطانيون ولا الحكومة المصرية الجديدة فيما يبدو على استعداد للتعامل معه. حاول بعض المصلحين المنتمين إلى النخبة المصرية التقليدية مواجهة هذا التغريب المتزايد. أشار محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، شيخ الأزهر، إلى ضرورة الربط بين القانون الحديث والترتيبات الدستورية وبين القيم والمعايير الإسلامية الأصيلة التي ستجعل هذه الترتيبات مقبولة. كانت علاقة الشعب بالنظام القانوني العلماني مرتبكة بشكل كبير حتى أن مصر تحوّلت نوعاً ما إلى دولة من دون قانون[٥١] لم يقم اللورد كرومر، الذي كان يعتبر النظام الاجتماعي للإسلام نظاماً «سياسياً واجتماعياً محتضراً»، بفعل شيء بهذا الصدد[٥٢] في السياق نفسه، أراد محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥م)، كاتب سيرة محمد عبده،

---

(٥١) Majid Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, Studies in Oriental Culture; no. 5 (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 376-381; Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Inquiry*, translated by Marion Farouk Slugett and Peter Slugett, 2nd ed. (London; New York: St. Martin's Press, 1990), pp. 90-93; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), pp. 130-161, and Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*, pp. 274-276.

[للاطلاع على الترجمات العربية، انظر: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة كمال اليازجي، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠)، وألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨)].

(٥٢) Evelyn Baring Cromer, *Modern Egypt*, 2 vols. (New York: Macmillan, 1908), vol. 2, p. 184.

أن يؤسس مدرسة تعلّم الطلاب القانون الحديث، وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، وتدرّس علوم الشريعة في الوقت ذاته، وهو ما يمكن أن يجدد الشريعة من دون تمييعها، وأن يجعلها تتمكن من صياغة قوانين جديدة تقوم على التقاليد الإسلامية الأصيلة وليس على الأيديولوجيات الغربية(٥٣).

ولكن هؤلاء المصلحين فشلوا في إيجاد أتباع يحملون أفكارهم ويطوّرونها في المستقبل، بينما كان حسن البنا أكثر نجاحاً في هذا الإطار بكثير. تمكن حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩م)، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، بشخصيته الفريدة من ملء موقع القيادة الروحية الذي خلقته الحداثة(٥٤). كان البنا مقتنعاً بضرورة التحديث، بحكم كونه أستاذاً مدرسياً درس العلوم الحديثة، غير أنّه كان مقتنعاً بأن التحديث لا يمكن أن ينجح إلا إن ترافق مع تجديد ديني وروحي. ولأن المصريين متديّنون في أعماقهم، فإنّ تقاليدهم الثقافية يمكنها أن تساعدهم أفضل بكثير مما ستفعله الأيديولوجيات الغربية التي لا تنتمي إليهم. كان البنا ورفاقه مصابين بالحزن والصدمة من الحالة السياسية والاجتماعية الحاصلة ومن التناقض الصارخ ما بين قصور البريطانيين المترفة وأكواخ العمال المصريين في منطقة قناة السويس. في إحدى ليالي آذار/مارس ١٩٢٨م، ألحّ ستة من تلاميذ البنا عليه بأن يبدأ بالتحرّك، معبّرين ببلاغة عن المحنة التي يعيشها الكثيرون:

«لقد سمعنا ووعينا وتأثرنا ولا ندري ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين، لقد سئمنا هذه الحياة، حياة الذلة والقيود، وها أنت ترى أن العرب والمسلمين في هذا البلد لا حظّ لهم من منزلة أو كرامة وأنهم لا يعدون مرتبة الأجراء التابعين لهؤلاء الأجانب... لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف»(٥٥).

---

(٥٣) Hourani, Ibid., pp. 224, 230 and 240-243.

(٥٤) John Esposito, "Islam and Muslim Politics," in: Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, p. 10, and Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1969), passim.

(٥٥) Mitchell, Ibid., p. 8.

قد لا تكون القصة ولا الحديث الدائر فيها قد جرت بهذه الصورة تماماً، ولكنها تعبّر عن روح جماعة الإخوان المسلمين في تلك المرحلة.

[انظر أيضاً: حسن البنا، **مذكرات الدعوة والداعية** (الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٢)، ص٨٤].

في الليلة ذاتها أسس البنا جماعة الإخوان المسلمين، والتي دشّنت إصلاحاً واسعاً وجذرياً للمجتمع المسلم.

كانت الجماعة استجابة لحاجة ملحّة، ولأجل ذلك فقد أصبحت واحدة من أقوى اللاعبين في السياسة المصرية. عندما تمّ اغتيال البنا في ١٩٤٩م، كان للجماعة ٢٠٠٠ فرع في مصر، وكان الإخوان هم التنظيم المصري الوحيد الذي يمثّل الفئات الاجتماعية كافة: الموظفين الرسميين، الطلاب، عمال المدن والفلاحين(٥٦) لم تكن الجماعة تنظيماً عسكرياً، ولكنها كانت تسعى ببساطة إلى جلب المؤسسات الحديثة إلى الشعب المصري بصورة تتناسب مع الإسلام. بنى الإخوان المسلمون مدارس للطلبة والطالبات بالإضافة إلى المساجد، كما أنشؤوا فرق الجوالة، المجموعات الكشفية التي أصبحت أشهر التجمعات الشبابية في البلد؛ كما أنشؤوا المدارس الليلية للعاملين، والكليات التعليمية لتأهيل الطلاب لامتحانات الخدمة المدنية؛ كما بنوا العيادات الطبية والمستشفيات في المناطق القروية؛ كما أنهم جعلوا فرق الجوالة تسهم في التوعية بمبادئ الصحة العامة في المناطق الفقيرة، وأسسوا النقابات العمالية التي كانت تُعرّف العمال بحقوقهم؛ في المصانع التي كان يديرها بعض أفراد الإخوان، كان العمال يحصلون على أجور عادلة، وعلى تأمينات صحية، وإجازات مدفوعة الأجر، كما كان بإمكانهم الصلاة في مسجد الشركة أو المصنع. أثبتت الثقافة المضادة التي يحملها البنا أنها أكثر بكثير من مجرّد آثار بقيت من عصر مضى، وأثبتت أن الإسلام قادر على أن يكون قوة تحديثية فاعلة، كما هو قادر على بعث الحيوية الروحية في المجتمع. ولكن نجاح الإخوان لفت الانتباه أيضاً إلى تقصير الحكومات في تحسين ظروف العمل والتعليم. واتضح للحكومة بأنّ جماعة البنا تشكّل خطراً كبيراً على نظام الحكم.

لم تكن الجماعة مثالية بالطبع؛ كانت الجماعة تميل إلى معاداة الفكر الآخر، فقد كانت بياناتها وتصريحاتها في كثير من الأحيان دفاعية وتنطوي على ثقة مفرطة في استقامتها الذاتية، كما أن رؤيتها للغرب كانت مشوّهة بالتجربة الاستعمارية، ولم يكن قادتها متسامحين مع المعارضين والمخالفين

---

(٥٦) Mitchell, Ibid., pp. 9-13 and 328.

لهم. الأهمّ من ذلك والأكثر خطورة، أنها كوّنت جناحاً عسكرياً. بعد نشوء دولة إسرائيل، أصبحت مأساة اللاجئين الفلسطينيين رمزاً لضعف المسلمين في العالم الحديث. بالنسبة إلى البعض، بدا أن العنف هو الطريق الوحيد. أسس أنور السادات، الذي أصبح لاحقاً رئيساً لمصر، «مجموعة إجرامية» لمهاجمة البريطانيين في محيط قناة السويس(٥٧) كما كانت هناك مجموعات شبه عسكرية متصلة بالقصر والوفد. ربما كان هذا يعني أن تأسيس الإخوان للـ «تنظيم السري» كان أمراً لا مفرّ منه. كان التنظيم يحوي ألف عضو تقريباً، كما أنّه كان محاطاً بسرية فائقة حتى أنّ معظم أعضاء الجماعة لم يسمعوا به أساساً(٥٨) استهجن البنا بعض سلوكيات التنظيم السري ولكنه لم يكن قادراً على التحكّم به، غير أنّ التنظيم السري عرّض الجماعة للخطر ولوّثها بالعنف(٥٩) عندما اغتال التنظيم رئيس الوزراء محمد النقراشي باشا في ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٤٨م، أدانت الجماعة هذا العمل الفظيع بشدة، ولكن الحكومة استغلت الفرصة لقمع الجماعة، وفي ١٢ شباط/ فبراير ١٩٤٩م، وبأمر صدر، بالتأكيد، من رئيس الوزراء الجديد، تم اغتيال البنا في الشارع.

عندما استولى جمال عبد الناصر على السلطة في عام ١٩٥٢م، أعادت الجماعة تنظيم صفوفها ولكنها كانت تعاني انقسامات عميقة. في أيام حكمه الأولى، وقبل أن يحظى بالشعبية الواسعة، حاول عبد الناصر التقرّب من الإخوان المسلمين، على الرغم من أنه كان ملتزماً بالعلمانية ومتحالفاً مع الاتحاد السوفياتي، وعندما أصبح واضحاً بأن عبد الناصر لا يمتلك النية لإقامة دولة إسلامية، قام أحد أعضاء التنظيم السري بمحاولة اغتياله في أثناء أحد الخطابات. نجا عبد الناصر، وازدادت شعبيته بصورة كبيرة بسبب شجاعته عندما تعرّض للهجوم، وحينها شعر بأنه مستعد للتحرّك ضدّ الجماعة، وفي نهاية عام ١٩٥٤م، تمت محاكمة ما يزيد عن ألف من أعضاء الإخوان، وتمّ زجّ أعداد أخرى لا تحصى في السجون من دون تهم ولا محاكمات لخمسة عشر عاماً، بعضهم لم يكن قد قام بجريمة سوى توزيع

---

(٥٧) Anwar Sadat, *Revolt on the Nile* (New York: John Day Company, 1957), pp. 142-143.

(٥٨) Mitchell, Ibid., pp. 205-206.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٣٠٢.

المنشورات. بعد أن أصبح عبد الناصر بطلاً في العالم العربي بتصدّيه للغرب إبان العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦م، كثّف جهوده لعلمنة الدولة. ولكن عنف الدولة هذا تسبب بظهور شكل من الإسلام أكثر تطرّفاً يدعو إلى المواجهة المسلّحة مع النظام الحاكم.

يتطوّر التطرّف الديني في كثير من الأحيان في علاقة تكافلية مع العلمانية العدوانية والشرسة. كان أحد الإخوان الذين تمّ اعتقالهم في عام ١٩٥٤م هو سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦م)، أهم دعاة الحركة ومنظّريها(٦٠) حين كان قطب شاباً، لم يكن يشعر بتعارض ما بين إيمانه وبين السياسة العلمانية، ولكنه بدأ يشعر بالاغتراب نتيجة السياسات البشعة للبريطانيين، وكان مصدوماً من التمييز العرقي الذي رآه في أثناء زيارته إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ أفكاره بقيت معتدلة ومنفتحة؛ وما تسبب في دفعه إلى الراديكالية كان سجن عبد الناصر عُذّب سيد قطب في السجن، وشاهد في سجنه عشرين سجيناً يقتلون دفعة واحدة، وعشرات آخرين من السجناء يُعذّبون ويقتلون، على يد أبناء جلدتهم. لم تعد العلمانية سياسة رشيدة، بل قاسية ووحشية ولاأخلاقية. في السجن، دفع قطب بأفكار المودودي إلى أقصاها، عندما سمع قطب عبد الناصر وهو يتعهّد بأن يجعل من الإسلام شأناً شخصياً على النمط الأوروبي، وحين كان يشاهد الرعب الذي يعيشه في السجن، وصل قطب إلى قناعة بأن الحكّام الذين يُطلق عليهم مسلمون يمكن أن يكونوا على الدرجة ذاتها من العنف الجاهلي الذي مارسته القوى الغربية. مثل الكثيرين الذين تعرّضوا للعنف والظلم، طوّر قطب أيديولوجية ثنوية تقسّم العالم إلى معسكرين متمايزين تماماً: معسكر يقبل بالحاكمية الإلهية، والآخر لا يقبل. في حياة النبي محمد، يرسم الله للمسلمين برنامجاً عملياً لإنشاء المجتمع المسلم المنظّم. **أوّلاً**، قام النبي، بأوامر من الله، بإقامة جماعة تلتزم بالعدل والمساواة وتعتزل المؤسسات الوثنية. **ثانياً**، قام النبي إبان الهجرة بالفصل التام بين

---

(٦٠) John O. Voll, "Fundamentalisms in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed,* pp. 369-374, and Yvonne Haddad, "Sayyid Qutb," in: Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam,* and Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements,* pp. 96-151.

الإيمان والكفر. **ثالثاً**، أنشأ النبي الدولة الإسلامية في المدينة؛ **ورابعاً**، بدأ بالجهاد ضدّ الجاهلية المكيّة، التي خضعت في النهاية لسيادة الله وحاكميته.

صاغ قطب هذه الأفكار في كتابه **معالم في الطريق**، والذي تمّ تهريبه من السجن وقراءته بشكل واسع، لقد كان قطب شخصاً متعلّماً ولكن **المعالم** لم يكن عملاً لسلطة إسلامية رسمية؛ وإنما كان صيحة رجل عانى الكثير. كانت خطة العمل التي وضعها قطب تشويهاً للتاريخ الإسلامي، ذلك أنها لم تُشر إطلاقاً إلى سياسة النبي غير العنيفة في صلح الحديبية، وهو الذي كان نقطة تحوّل في صراع المسلمين مع مكة. خلق الشعور بالإهانة، والاحتلال الأجنبي، والحكم العلماني العدواني، تاريخاً إسلامياً من المظلومية. أصبح قطب يحمل رؤية ارتيابية تجاه الماضي، ويرى التاريخ كسلسلة من الأعداء الجاهليين المتربّصين بالإسلام ـ الوثنيون، واليهود والمسيحيون، والحملات الصليبية، والمغول، والشيوعيون، والرأسماليون، والمستعمرون والصهاينة ـ الذين يريدون تدمير الإسلام[٦١] تم إعدام قطب في عام ١٩٦٦م، ولم يعش بما يكفي ليرى النتائج العملية لبرنامجه، ولكن قطب على خلاف بعض أتباعه اللاحقين، كان مدركاً على ما يبدو بأنّ المسلمين بحاجة إلى أن يخضعوا لتأهيل روحي وسياسي واجتماعي طويل قبل أن يكونوا جاهزين للصراع المسلّح. بعد وفاته، تدهورت الأوضاع السياسية في الشرق الأوسط، وتصاعد العنف وما يلحقه من شعور بالمزيد من الغربة، وهو ما كان يعني أن عمل قطب سيجد صداه لدى الشباب الغاضبين، خصوصاً أولئك الإخوان المتصلبين في أهدافهم والذين شعروا بأن لا وقت لديهم لمثل هذه العملية من التأهيل والتربية الطويلة. عندما تمّ إطلاق سراحهم في بداية سبعينيات القرن الماضي، قاموا بنشر أفكار قطب في التيار الأساس في المجتمع، وحاولوا تطبيقها على أرض الواقع.

بعد حرب الأيام الستة بين إسرائيل والدول العربية في حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، شهدت المنطقة موجة واسعة من الصحوة الدينية، ليس فقط في البلدان الإسلامية، وإنما في إسرائيل أيضاً بدأت الصهيونية، كما رأينا

---

(٦١) Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Quran*, vol. 2, pp. 924-925.

[للاطلاع على الأصل العربي، انظر: سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١)].

سابقاً، كحركة علمانية صريحة، ولم تكن للحملات العسكرية في سبيل إقامة دولة لليهود صبغة دينية؛ وكان الاضطهاد العنيف للفلسطينيين نتيجة قوميتهم العلمانية وليس نتيجة موقفهم الديني. قبل الحرب، عندما كان الإسرائيليون يستمعون إلى عبد الناصر وهو يتوعّد بأن يلقيهم في البحر، كان كثيرٌ منهم مقتنعين بأنّهم على وشك مواجهة محاولة جديدة لإبادتهم. وقد تمكنوا من الرد بسرعة فائقة، وحققوا نصراً باهراً بتمكنهم من احتلال مرتفعات الجولان من سوريا، وشبه جزيرة سيناء من مصر، والضفة الغربية والبلدة القديمة في القدس من الأردن.

على الرغم من أن الدين لم يكن له دور في هذه الحوادث، غير أن كثيراً من الإسرائيليين اعتبروا هذا النصر الدراماتيكي معجزة مشابهة لمعجزة موسى في عبوره البحر الأحمر[٦٢] فوق ذلك، كان احتلال البلدة القديمة في القدس، التي كانت قريبة من الإسرائيليين منذ ١٩٤٨م، تجربة مقدّسة ومبجّلة. عندما زار المنظّر الصهيوني ثيودور هرتزل حائط البراق/ المبكى، آخر الآثار الباقية من هيكل هيرودس، كان يشعر بالنفور من منظر العبّاد اليهود المتعلّقين بجبن وخوف بحجارته[٦٣] ولكن في حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، كان المظلّيون الإسرائيليون الأشدّاء بوجوههم المطلية بالسواد والضباط الملحدون يقفون أمام الحائط ويبكون، تبدّلت روحهم العلمانية للحظات بتأثير المكان المقدّس. يمكن للقومية، كما رأينا سابقاً، أن تؤول إلى حالة من الحماسة والحمية شبه الدينية، خصوصاً في لحظات التوتّر والعواطف المتأججة. كان الإخلاص الديني للقدس أمراً مركزياً للهوية اليهودية لآلاف السنين. قبل أن توضع الخرائط وتقسّم الأقطار وفق الحسابات العلمية، كان اليهود قد عرفوا مكانهم في العالم روحياً ونفسياً، وكانوا يرون في هذه المواقع خصوصية مختلفة عن بقية العالم. تُظهر التجربة

---

(٦٢) Harold Fisch, *The Zionist Revolution: A New Perspective* (Tel Aviv; London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), pp. 77 and 87.

(٦٣) Theodor Herzl, *The Complete Diaries of Theodor Herzl*, edited by Raphael Patai; translated by Harry Zohn, 5 vols. (London; New York: Herzl Press, 1960), vol. 2, pp. 793-794.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: ثيودور هرتزل، **يوميات هرتزل**، ترجمة هلدا شعبان صايغ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)].

الإسرائيلية في عام ١٩٦٧م بأن العالم لم ينزع السحر والمقدّس تماماً[٦٤] لم تتغيّر قناعات الجنود و«معتقداتهم» ولكن وقوفهم أمام الحائط استدعى في داخلهم شيئاً مُشابهاً للطريقة التي يختبر بها الآخرون المقدّس، «شيء كبير ومدهش، شيء من عالم آخر»[٦٥]، وهو أيضاً «صديق قديم، لا يخطئ»[٦٦] وكما تمكن اليهود من النجاة من الحرب بصعوبة رأوا هذا الجدار مثلهم ناجياً من كلّ ما مرّ به، «لن يكون هناك تدمير بعد اليوم» هكذا قال أحد الجنود وهو يقبّل الحجارة، «ولن نترك الحائط بعد اليوم»[٦٧]

«ليس بعد الآن» كانت هذه العبارة هي شعار اليهود منذ الهولوكوست، وقد بدأ القادة الجدد والجنود باستعمالها الآن من جديد. للمرة الأولى أيضاً، دخل مصطلح «المدينة المقدّسة» إلى الخطابات الصهيونية. ولكن فكرة «المدينة المقدّسة» وفق الجغرافيا المقدّسة للشرق الأوسط، كانت تعني أن المدينة ليست لأحد لأنها تنتمي إلى الله، مردوخ، بعل، يهوه. كان يهوه يحكم «مدينة داوود» من على عرشه في الهيكل، ولم يكن الملك سوى ممثّل مبارك ليهوه. وبدلاً من أن تكون المدينة ملكاً للحاكم، فإنّ القدس كانت «مقدّسة» (Qaddosh) لأنها مخصصة ومكرّسة ليهوه. ولكن حين اندمجت مشاعر المكان المقدّس بالقومية العلمانية لإسرائيل، التي تجعل من وحدة الأرض أعلى قيمها، لم يعد لدى السياسيين شكّ بأنّ القدس تنتمي إلى دولة إسرائيل وحدها قال القائد العلماني موشيه ديان حينها «لقد عدنا إلى أكثر الأماكن قداسة»؛ «لقد عدنا ولن نغادر هذا المكان أبداً»[٦٨] أصبحت القدس قيمة مطلقة لا يمكن التفاوض عليها في السياسة الإسرائيلية، قيمة مفارقة تعلو على جميع ادعاءات الآخرين بأحقّيتهم بها على الرغم من أن القانون الدولي يمنع الاحتلال الدائم للأراضي التي تمّت السيطرة عليها في

---

(٦٤) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, translated by Willard J. Trask (New York: Harcourt, 1959), p. 21.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: مرسيا إلياد، **المقدّس والمدنّس**، ترجمة عبد الهادي عباس (دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٨)].

(٦٥) Meir Ben Dov, *The Western Wall* (Jerusalem: Adama Books, 1983), p. 146.

(٦٦) المصدر نفسه، ص١٤٨.

(٦٧) المصدر نفسه، ص١٤٦.

(٦٨) Meron Benvenisti, *Jerusalem: The Torn City* (Jerusalem: Isratypeset, 1975), p. 84.

أثناء الصراعات، فإنّ أبا إيبان (Abba Eban)، ممثل إسرائيل في الأمم المتحدة، دافع عن أنّ القدس «تقف وراء وفوق، وقبل وبعد، جميع الاعتبارات السياسية والعلمانية»(٦٩)

كانت لهذه الجغرافيا المقدّسة لإسرائيل أبعاد سياسية وأخلاقية كبيرة. حين مجّد بنو إسرائيل القدس باعتبارها مدينة السلام، كانت المزامير تؤكّد بأنه لن يكون ثمة سلام في القدس من دون عدالة. وكان الملك مسؤولاً أمام يهوه عن أن «يقضي لمساكين الشعب. يُخلّص بنيّ البائسين ويسحق الظالم»(٧٠) في مدينة يهوه في صهيون، ينبغي أن لا يكون هناك اضطهاد أو عنف؛ يجب أن تكون مدينة يهوه جنة للفقراء. ولكن عندما تمّ الدمج بين «قداسة» المدينة المقدّسة وبين الدولة القومية العلمانية، أصبح السكان الفلسطينيون أقلية معرّضة للخطر وأصبح وجودهم مدنساً للمدينة في نظر الإسرائيليين. في ليلة العاشر من حزيران/ يونيو ١٩٦٧م، بعد أن تمّ التوقيع على هدنة لوقف إطلاق النار، أُعطي ٦١٩ من السكان الفلسطينيين في حي المغاربة المجاور لحائط البراق/ المبكى مهلة من ثلاث ساعات لإخلاء منازلهم، ثم قامت الجرافات، في مخالفة صريحة للقانون الدولي، بتدمير هذه المنطقة التاريخية ـ التي تعدّ أحد أقدم الأوقاف في القدس ـ وتحويلها إلى حُطام. في ٢٨ حزيران/ يونيو، أعلن الكنيست الإسرائيلي بأنّ البلدة القديمة والقدس الشرقية أصبحت رسمياً جزءاً من دولة إسرائيل.

استغلّت القومية العلمانية المُثُل والقيم الدينية وشوّهتها؛ ولكن اعتناق المتدينين للدولة القومية الحديثة يمكن أن يكون خطراً بالدرجة ذاتها قبل عام ١٩٦٧م، أسبغ اليهود الأورثوذكس صفات القداسة على دولة إسرائيل العلمانية جاعلين منها قيمة عليا، وعلى الرغم من أن النسخة الدينية من الصهيونية كانت محتَقَرة في الغالب، إلا أنها كانت موجودة بجانب النسخة القومية العلمانية لدى معظم الإسرائيليين(٧١) وقد أصبحت هذه النسخة

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص١١٩.

(٧٠) **الكتاب المقدس**، «سفر المزامير»، المزمور ٧٢، الآية ٤.

(٧١) Michael Rosenak, "Jewish Fundamentalism in Israeli Education," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and Society Reclaiming the Sciences the Family and Education* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), p. 392.

الدينية أكثر وضوحاً في الخمسينيات، عندما وقعت مجموعة من الشبان المتشددين تضمّ موشيه ليفنغر (Moshe Levinger)، شلومو أفينير (Shlomo Aviner)، ياكوف أرييل (Yaakov Ariel)، وأليعازر والدمان (Elieazer Waldman)، تحت تأثير الحاخام الكهل تسفي يهودا كوك (Zvi Yehuda Kook)، الذي اعتبر دولة إسرائيل العلمانية «كياناً مقدّساً» ومملكة الله على الأرض[(٧٢)] كان من المستحيل على اليهود في المنفى مراعاة الأوامر الدينية المرتبطة بالأرض؛ أما الآن فقد أصبح هناك توق كبير إلى الكمال. وبدلاً من استبعاد الدين من الحياة السياسية، كانت جماعة كوك، الذين عُرفوا بكونهم أتباع الحاخامات، عازمين على جعل الدين يتخلل جميع نواحي الوجود من جديد «في كلّ وقت وكلّ مكان»[(٧٣)] وأصبح الالتزام السياسي بالتالي هو «الصعود إلى أعالي القداسة»[(٧٤)] جعلت جماعة كوك من الأرض وثناً، موضوعاً أرضياً يمتلك قيمة مطلقة ويستحق التبجيل الكامل والطاعة التي كانت تقليدياً مرتبطة فقط بالمفارق الذي ندعوه «الإله». يؤكّد كوك أن «الصهيونية هي مسألة سماوية مقدّسة»، «دولة إسرائيل كيان مقدّس، دولتنا المبجّلة والمقدّسة»[(٧٥)] بالنسبة إلى كوك، كانت كلّ حفنة من تراب إسرائيل مقدّسة؛ مؤسساتها مقدّسة، وأسلحة جنودها مقدّسة كشالات الصلاة اليهودية. ولكن إسرائيل، كأية دولة، كانت بعيدة جداً عن المثالية وكانت مُدانة بممارسة العنف البنيوي والمادي. في الماضي، كان الأنبياء يتحدّون غياب العدالة في الدولة، وكان الكهنة ينتقدون حتى حروب الدولة المقدّسة. ولكن بالنسبة إلى جماعة كوك، كانت إسرائيل العلمانية أعلى من النقد، وكانت أمراً ضرورياً لخلاص العالم. مع تأسيس إسرائيل، بدأ الخلاص الماشيحي [نسبة إلى الماشيح اليهودي]: «إنّ كل يهودي يأتي إلى أرض إسرائيل، كل شجرة تُغرس في تربة إسرائيل، كل جندي ينضم إلى جيش إسرائيل، يشكّل مرحلة روحية

---

(٧٢) Gideon Aran, "The Father, the Son and the Holy Land," in: R. Scott Appleby, ed., *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), p. 310.

(٧٣) المصدر نفسه.

(٧٤) المصدر نفسه، ص٣١١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص٣١٠.

جديدة: حرفياً، مرحلة أخرى في مسيرة الخلاص»(٧٦)

كما رأينا سابقاً، فإن إسرائيل القديمة كانت تنظر بارتياب دوماً إلى عنف الدولة؛ أما الآن فقد أعطت جماعة كوك التأييد المطلق له. حين تصبح الدولة القومية هي القيمة الأعلى، كما تنبّأ اللورد أكتون، فلا حدود لما يمكن أن تفعله، كل شيء يمكن أن يحدث، حرفياً عبر رفع الدولة إلى مرتبة الألوهية، كانت جماعة كوك تعطي الدولة مُصادقة مقدّسة للجانب المظلم من القومية: عدم تسامحها مع الأقليات. لقد أكدت جماعة كوك أن إسرائيل ستبقى ناقصة بصورة مأساوية، ما لم تقم باحتلال بقية الأراضي، وهكذا أصبح ضمّ أراضي العرب إلى إسرائيل واجباً دينياً مقدّساً(٧٧) بعد أيام قليلة من حرب الأيام الستة، اقترحت حكومة حزب العمل الإسرائيلي أن تعيد بعض الأراضي المحتلة ـ بما فيها بعض المواقع التي تحمل قيمة تاريخية لليهود في الضفة الغربية ـ إلى العرب في مقابل السلام والاعتراف بإسرائيل. عارضت جماعة كوك هذه الخطة بشدّة، ووجدوا لأول مرة، ويا لدهشتهم، حلفاء علمانيين معهم. فقد اجتمعت مجموعة من الشعراء، والفلاسفة، وضباط الجيش الإسرائيليين المتحمّسين إثر الانتصار، ليعارضوا أي تنازل عن الأراضي من قبل الحكومة، ووفرت هذه المجموعة الدعم المعنوي والمالي لجماعة كوك. تبنى القوميون العلمانيون قضية مشتركة مع الصهيونية الدينية التي كانت محتقرة في السابق، مدركين بأنهم يمتلكون الأهداف ذاتها تماماً

في نيسان/أبريل ١٩٦٨م، قاد موشيه ليفنغر، متحمّساً للدعم الذي تحظى به جماعة كوك، مجموعةً من العائلات للاحتفال بعيد الفصح في الخليل في الضفة الغربية. وصلت المجموعة إلى فندق بارك، وبهدف إحراج حكومة حزب العمل، رفضوا الخروج من الفندق. ولكن جرأتهم أثارت قلوب أعضاء حزب العمل لأنها تذكّرهم بجرأة الرواد، الذين تحدوا

---

(٧٦) Interview with *Maariv* (14 Nisan 5723 (1963)), in: Aviezer Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), p. 85.

(٧٧) Ian S. Lustick, *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel* (New York: Council on Foreign Relations Press, 1988), p. 85, and Aran, Ibid., p. 310.

البريطانيين، قبل نشوء دولة إسرائيل، بالاعتصام العدواني في أراضي العرب[٧٨] مرة أخرى، نرى كم خطيرٌ هذا المزيج من الحماسة الدينية والعلمانية. بالنسبة إلى جماعة كوك، كانت الخليل ـ المدينة التي دفن فيها إبراهيم، وإسحاق ويعقوب ـ مدنّسة بسبب وجود الفلسطينيين الذين كانوا يبجّلون هؤلاء الأنبياء أيضاً رفضت هذه المجموعة أن تغادر الحرم الإبراهيمي في وقت صلاة الجماعة، وأغلقوا مداخل الحرم، ورفعوا العلم الإسرائيلي في يوم الاستقلال[٧٩] وعندما ألقى الفلسطينيون قنبلة يدوية على المجموعة، قامت الحكومة الإسرائيلية مرغمة ببناء مستوطنة محمية من قبل جيش الدفاع الإسرائيلي للمستوطنين خارج الخليل؛ بحلول عام ١٩٧٢م، كانت مستوطنة كريات أربع تضمّ ٥٠٠٠ مستوطن، بالنسبة إلى مجموعة كوك كانت المستوطنة نقطة مواجهة أمامية توسّع حدود دولة إسرائيل في مواجهة العالم الشيطاني من «الآخرين»

حتى ذلك الوقت، بقي حزب العمل رافضاً لضمّ هذه الأراضي إلى دولة إسرائيل، بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣م، عندما هاجمت القوات المصرية والسورية سيناء ومرتفعات الجولان وتمّ صدّهم بصعوبة بالغة، قامت مجموعة من أتباع كوك، والحاخامات والعلمانيين المتشددين بتأسيس «غوش إيمونيم» (Gush Emunim)، «كتلة المؤمنين»، وهي مجموعة ضغط، وليست حزباً سياسياً كان هدفها ألا تتنازل عن تحقيق «الخلاص التام لإسرائيل ولباقي العالم»[٨٠] وباعتبارهم «شعباً مقدّساً»، فإنّ الإسرائيليين ليسوا ملزمين بقرارات الأمم المتحدة أو بالقانون الدولي. كانت الخطة النهائية لـ غوش هي استعمار كامل الضفة الغربية ونقل مئات الآلاف من اليهود إلى الأراضي المحتلة. ولتوضيح وجهة نظرهم، نظموا عدة مسيرات واجتماعات في الضفة الغربية، وفي ذكرى يوم الاستقلال ١٩٧٥م،

---

(٧٨) Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful, Contemporary Religious Zionist Rabbis," : Appleby, ed., *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*, p. 357.

(٧٩) Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalism and the State* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), p. 472.

(٨٠) Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, p. 290.

اشترك ما يقارب من ٢٠ ألف يهودي مسلح في «مسيرة عسكرية منتقلين من موقع إلى آخر» في الضفة الغربية[٨١].

اختبر الـ«غوش» هذه المسيرات، والمعارك مع الجيش، والاعتصامات غير القانونية باعتبارها جميعاً شعائر تجلب لهم نوعاً من النشوة والإدراك العميق[٨٢] ولكن الحقيقة أن اجتذابهم لدعم كبير من قبل العلمانيين يُظهر أنهم كانوا يثيرون العواطف القومية بشدة لدى الإسرائيليين غير المهتمين بالمسألة الدينية على الإطلاق. كان بإمكانهم أيضاً أن يستفيدوا من تراث حقوق الإنسان الغربي الذي كان يعلن بأنّ من حقّ البشر المعرّضين للخطر ـ ومن كان بإمكانه، كما كانوا يسألون، أن ينكر بأن الإسرائيليين بعد حرب أكتوبر كانوا في خطر؟ ـ أن يستوطنوا في أرض «خالية». ومهمّتهم المقدّسة كانت التشديد على أنها كانت «خالية» فعلاً عندما هَزمَ حزب الليكود بقيادة مناحيم بيغن حزبَ العمل في انتخابات ١٩٧٧، وأعلن عن التزامه تجاه المستوطنات الإسرائيلية في كلا جانبي نهر الأردن، اعتقد أتباع كوك بأنّ الله كان يدبّر الأمور لهم. ولكن شهر العسل الذي تمنوه لم يطل. ففي ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧م، قام الرئيس المصري أنور السادات برحلته التاريخية إلى القدس للبدء بعملية السلام، وفي العام التالي، وقّع السادات وبيغن، الإرهابيان السابقان، على اتفاقية كامب ديفيد: التزمت إسرائيل بإعادة شبه جزيرة سيناء إلى مصر في مقابل الاعتراف المصري الرسمي بدولة إسرائيل. بالنسبة إلى الغربيين المراقبين لهذا التطوّر المفاجئ، كانت خلاصتهم هي أنّ البراغماتية العلمانية قد انتصرت في النهاية.

ولكن الثورة الإيرانية حطّمت هذا الخلاصة، فقد دعم السياسيون الغربيون حكم الشاه محمد رضا بهلوي باعتباره حاكماً تقدّمياً، متجاهلين حقيقة أنه لم يكن يمتلك أية شرعية عند شعبه. كان الإيرانيون يعيشون العنف البنيوي للعالم المقسّم وفق «الغرب وباقي العالم» بصورته الفجّة. الاستقلال، والديمقراطية، وحقوق الإنسان، وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها، كلها «للغرب»؛ أما الإيرانيون، فقد كان العنف، والاحتلال،

---

(٨١) المصدر نفسه، ص٢٨٠.

(٨٢) المصدر نفسه، ص٣٠٨.

والاستغلال، والاضطهاد هو ما يحكم عالمهم. في عام ١٩٥٣م، أطاح انقلاب مدبّر من قبل الـ«سي آي إيه» (CIA) والمفكرين البريطانيين برئيس الوزراء العلماني القومي محمد مصدّق (الذي حاول تأميم صناعة النفط الإيراني) وأعاد الشاه إلى الحكم. أظهرت هذه الحادثة للإيرانيين كم هم عاجزون عن التحكّم بمصيرهم الخاص. بعد عام ١٩٥٣م، أصبح الأمريكان، مثل البريطانيين، يتحكمون بالدولة ويديرون احتياطي النفط الإيراني، مطالبين بامتيازات دبلوماسية وتسهيلات تجارية خاصة. انهال المستشارون الأمريكيون ورجال الأعمال على البلد. على الرغم من ذلك، فإن عدداً قليلاً من الإيرانيين قد استفادوا من هذا الازدهار، بينما لم يستفد معظمهم شيئاً في عام ١٩٦٢م، بدأ الشاه بثورته البيضاء عبر حلّ المجلس التشريعي وتمرير قراراته، غير الشعبية، بدعم من السافاك (SAVAK)، جهاز المخابرات المخيف الذي تمّ تدريبه من قبل الـ«سي آي أيه» والموساد الإسرائيلي. كانت قرارات الشاه محلّ ترحيب في الغرب، طالما أنها تؤسس للرأسمالية وتضعف نظام امتلاك الأراضي الإقطاعي، وتدعم محو الأمية وحقوق المرأة، ولكن سياسات الشاه في الحقيقة كانت تفضّل الأغنياء، وتركّز على سكان المدن، وتتجاهل الفلاحين[٨٣] كانت هناك الأعراض المعتادة للتحديث الاقتصادي السريع: تدهور الزراعة وتدفّق المهاجرين إلى المدن، ليعيشوا في مدن الصفيح والعشوائيات، وليكدحوا لأجل حياتهم كحمّالين وكباعة متجوّلين في الطرقات[٨٤] جعل السافاك الإيرانيين يعيشون في الخوف، كما لو أنهم مسجونون في وطنهم، وبدأت المجموعات السرية من الماركسيين والإسلاميين تتشكّل لمقاومة هذا الحكم العلماني الذي يقمع كلّ معارضيه.

ولكن واحداً فقط من رجال الدين المغمورين امتلك الجرأة ليتحدّث في العلن ضدّ هذا النظام الظالم. في عام ١٩٦٣م، بدأ آية الله روح الله الخميني (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩م)، أستاذ الأخلاق في المدرسة الفيضية في قم، بمهاجمة الشاه علناً، وأدان ممارسات التعذيب، وإغلاق المجلس، وخضوع الشاه

---

(٨٣) Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, pp. 160-180.

(٨٤) Mehrzad Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), p. 26, and Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*, p. 156.

المهين للولايات المتحدة الأمريكية ودعمه لإسرائيل، التي تتجاهل الحقوق الإنسانية الأساسية للفلسطينيين. في إحدى المناسبات، وقف الخميني حاملاً القرآن بإحدى يديه ودستور ١٩٠٦ بيده الأخرى متهماً الشاه بخيانة كليهما(٨٥) وفي ٢٢ آذار/مارس ١٩٦٣م، في ذكرى استشهاد الإمام السادس، هاجم السافاك المدرسة، واعتقلوا الخميني، وقتلوا بعض التلاميذ. وبعد أن تمّ إطلاق سراحه، استأنف الخميني المعارضة. عقد الخميني، خلال شعائر عاشوراء، في أثناء رثائه للحسين، مقارنة بين الشاه والخليفة يزيد بن معاوية، المسؤول عن مأساة كربلاء في عام ٦٨٠م(٨٦) عندما اعتقل الخميني للمرة الثانية احتشد آلاف الإيرانيين في الشوارع، وتظاهر الملالي والرجال البسطاء جنباً إلى جنب. أُعطي السافاك الأوامر بقتل المتظاهرين وتحدى رجال الدين الشيعة البنادق وهم يلبسون أكفان الشهداء، معبّرين عن إرادتهم بأن يموتوا كالحسين في حربه ضدّ الاستبداد، مع الوقت تمّ فرض السلام، بعد أن قُتل مئات المدنيين(٨٧)

كان النظام الحاكم، بحسب اعتراض الخميني، يهاجم شعبه. وقد ناصَر الخميني الفقراء دائماً، الضحية الرئيسة للظلم البنيوي، وطالب الشاه بأن يترك قصره ليرى الأوضاع المزرية في مدن الصفيح. كانت إيران، كما يقول الخميني في ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٤م، مستعمرة أمريكية تماماً، وكانت بلداً غنياً ينام الفقراء في شوارعه. لعقود طويلة كان الغرب ينهب نفطها، ولم يكن الإيرانيون يستفيدون منه على الإطلاق، يقول الخميني في أحد الخطابات: «أنا قلق بشدّة على ظروف الفقراء في الشتاء القادم، أخاف أن يموت الكثير منهم من البرد والجوع، لا سمح الله»، ويستخلص بالقول: «على العلماء أن يفكروا بالفقراء ويفعلوا شيئاً لمنع كارثة الشتاء الماضي أن

---

(٨٥) Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," in: Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, p. 157.

(٨٦) Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, pp. 154-156.

(٨٧) المصدر نفسه، ص١٥٨ ـ ١٥٩؛

Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, p. 254, and Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran," in: Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*, p. 248.

تحل»[88] نفيَ الخميني، بعد هذا الخطاب، إلى العراق، وأصبح بطلاً في إيران بين ليلة وضحاها، ورمزاً للمعارضة الشيعية للاضطهاد. كانت الأيديولوجيات الماركسية والليبرالية تجتذب عدداً قليلاً من الإيرانيين، ولكن جميع الإيرانيين، خصوصاً فقراء المدن، كانوا يفهمون قصة كربلاء. نحن معتادون في الغرب على السياسيين المنفتحين الذين يسعون إلى إرضاء الجماهير، ولذا فمن الصعب علينا أن نفهم هذه الشعبية المحيطة بالخميني، ولكن الإيرانيين كانوا يرون في سلوكه الانطوائي، ونظراته العميقة التي تبدو متجهة إلى داخل نفسه، وحديثه الهادئ والرتيب، علامة على صوفية وقورة تتحكّم في الانفعالات والحواس[89] في أثناء نفيه إلى النجف، بالقرب من قبر الإمام علي، أصبح الخميني مقترناً في عقول الناس بالأئمة الاثني عشر، وبفضل وسائل الاتصال الحديثة، استمر في توجيه الأحداث عن بعد، كما يفعل الإمام الغائب.

في الغرب، اعتبر الخميني على نطاق واسع متعصّباً، واعتبر نجاحه انتصاراً للأسطورة على العقلانية. ولكن معارضته المبدئية للعنف البنيوي ومطالبته بالعدالة العالمية كانت متناغمة بعمق مع التطوّرات الدينية المعاصرة له في الغرب. لا تختلف رسالة الخميني عن رسالة البابا يوحنا الثالث والعشرين (الذي تقلّد البابوية ما بين ١٩٥٨ ـ ١٩٦٣م)، والذي يشدِّد في رسالته البابوية **أم ومعلمة** (*Mater et Magistra*) (١٩٦١) على أنّ الرأسمالية المطلقة غير أخلاقية ولا يمكن احتمالها، وبدلاً من ذلك «ينبغي أن تُدار جميع المؤسسات الاقتصادية بقيم العدالة الاجتماعية وعمل الخير»، ودعا البابا أيضاً إلى العدالة العالمية. إنّ ازدهار الأوطان ليس كافياً: «يجب أن يكون هدفنا هو تحقيق العدالة الاجتماعية في النظام القانوني المحلي والعالمي بحيث يُدار النشاط الاقتصادي لا من أجل الربح الشخصي

(٨٨) Willem M. Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality," in: Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution,* appendix, p. 97.

(٨٩) Hamid Algar, "The Fusion of the Mystical and the Political in the Personality and Life of Imam Khomeini," (Lecture delivered at the School of Oriental and African Studies, London, 9 June 1998).

فقط، وإنما من أجل النفع العام أيضاً»(٩٠) في منشور «السلام على الأرض» (Pacem in Terris) (١٩٦٣)، يؤكّد البابا أن أساس العلاقات الدولية يجب أن يكون حقوق الإنسان وليس المصالح الاقتصادية، وهو ما يُعدّ نقداً واضحاً للسياسة الغربية الاستغلالية في الدول المتخلّفة.

في الوقت ذاته تقريباً، حين كان الخميني يهاجم ظلم الشاه بشدّة، كانت الكنيسة الكاثوليكية في أمريكا الجنوبية تطوّر لاهوت التحرير. بدأ الكهنة والراهبات بتشجيع مجموعات صغيرة من الفقراء على دراسة الكتاب المقدّس بهدف مقاومة العنف البنيوي في المجتمع البرازيلي. في عام ١٩٦٨م، اجتمع الأساقفة من أنحاء أمريكا اللاتينية في ميديلين (Medellin)، في كولومبيا، للتباحث في كيفية دعم هذه الموضوعات الناشئة في الحركة الجديدة، التي كانت تدافع عن أن المسيح وقف في صفّ الفقراء والمضطهدين، وأنّ على المسيحيين أن يناضلوا من أجل العدالة والمساواة. في أمريكا الجنوبية، كما في إيران، كان هذا النوع من اللاهوت يشكّل تهديداً حقيقياً على النخبة السياسية والاقتصادية. اعتبر قساوسة لاهوت التحرير «شيوعيين»، وكما حصل لرجال الدين الإيرانيين، تمّ سجنهم وتعذيبهم وإعدامهم، لأنّهم كشفوا عن حقيقة أن النظام الاقتصادي المفروض على «العالم الثالث» من قبل الغرب الاستعماري كان نظاماً عنيفاً

«لقرون عديدة، كانت أمريكا اللاتينية مكاناً للعنف. العنف الذي كان يستعمل أقلية تحظى بامتيازات خاصة، منذ الحقبة الاستعمارية، لاستغلال الأغلبية الواسعة من السكان. نحن نتحدث عن عنف الجوع والعجز والتخلّف. عن العبودية الموجودة، على الرغم من أن القانون يجرّمها، عن التمييز والظلم الاجتماعي والفكري والاقتصادي»(٩١)

لقد أكّدوا أنّ ما جعل الأمريكيين الشماليين يعيشون حياة الرفاهية في

---

(٩٠) John XXIII, *Mater et Magistra,* "Christianity and Social Progress," in: Claudia Carlen, ed., *The Papal Encyclicals, 1740-1981,* 5 vols. (Falls Church, VA: McGrath/Consortium, 1981), vol. 5, pp. 63-64.

(٩١) Camilo Torres, "Latin America: Lands of Violence," in: John Gerassi, ed., *Revolutionary Priest: The Complete Writings and Messages of Camilo Torres* (New York: Random House, 1971), pp. 422-423.

هذا العالم الذي أصبح مترابطاً اقتصادياً كما لم يكن في السابق، هو فقر الآخرين، الذين يعيشون، مثلاً، في أحياء الفقراء البرازيلية؛ يمكن للأمريكان أن يشتروا البضائع بأسعار رخيصة، فقط لأنّ الآخرين قد تمّ استغلالهم في عملية الإنتاج(٩٢)

في الولايات المتحدة أيضاً، اكتسب الدين حدّة ثورية جديدة، ولأوّل مرة في القرن العشرين، بدأ بمعارضة سياسات الحكومة الأمريكية(٩٣) وبينما كان الرئيسان الأمريكيان جون كينيدي وليندون جونسون حريصين على إبقاء الدين بعيداً عن السياسة، كان الكاثوليك الليبراليون، والبروتستانت واليهود يشنون الحملات باسم أديانهم ضدّ العنف البنيوي والعسكري للولايات المتحدة، ونزلوا مثل الإيرانيين المسلمين الشيعة، نزلوا إلى الشوارع في مسيرات واعتصامات مناهضة لحرب فيتنام، وشاركوا في حركة الحقوق المدنية مع مارتن لوثر كينغ ضدّ التمييز العرقي في أمريكا في عام ١٩٦٢م، طالب المجلس الوطني للكنائس جون كينيدي بأنّ يلتزم أمام الأمة بـ«جهود شاملة لإلغاء [الفقر]، في أمريكا وفي العالم»(٩٤)

على الرغم من أن الخميني كان يُنظر إليه في الغرب أحياناً كمحرّض ومثير للفتنة، فإنه لم يكن مؤيّداً للعنف. كانت الجماهير التي كانت تعتصم في الشوارع غير مسلّحة، وكان موتها يكشف ويُعرّي وحشية الحكم العلماني للشاه. كشف اغتيال مارتن لوثر كينغ، الذي كان يؤكّد أنّ الردّ اللاعنفي على الأذى هو «ضرورة مطلقة لوجودنا وهو المفتاح لحلّ مشاكل عالمنا»(٩٥)، عن العنف الكامن في المجتمع الأمريكي أيضاً كان كينغ ليتفق مع مطالبة الخميني بالعدالة العالمية. لقد رثى كينغ للكارثة الاستعمارية التي قام بها كينيدي في خليج الخنازير (١٩٦١)، وعلى الرغم من أنّ جونسون دعم الأفرو ـ أمريكان أكثر من جميع الرؤساء السابقين، فإنّ كينغ رفض أن

---

(٩٢) Thia Cooper, "Liberation Theology and the Spiral of Violence," in: Andrew R. Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: Wiley-Blacwell, 2011), pp. 543-555.

(٩٣) Andrew Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy* (New York: Random House, 2012), pp. 502-525.

(٩٤) المصدر نفسه، ص٥١٠. ما بين المعقوفتين إضافة من المؤلفة.

(٩٥) Martin Luther King, Jr., *Strength to Love* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), p. 50.

يدعمه في حربه ضدّ فيتنام. ولكن في نهايات السبعينيات، عندما اندلعت الثورة الإيرانية، كان المزاج العام في الغرب قد تغيّر. في عام ١٩٧٨م، انتخب أسقف كراكوف (Kraków) المحافظ كارول فوتيلا، الخصم الشرس للاهوت التحرير، وأصبح البابا يوحنا بولس الثاني. كما أن «الغالبية الأخلاقية» الأصولية تصدّرت المشهد الديني في أمريكا، وكان الرئيس الديمقراطي جيمي كارتر، المسيحي «المولود من جديد» والذي اعتمد في حملته الانتخابية على تأكيد حقوق الإنسان، داعماً موالياً لدكتاتورية الشاه.

بالنسبة إلى الغرب كانت إيران تعيش حالة من الازدهار في السبعينيات، ولكنّ الدولة قد أصبحت غنية في الحقيقة على حساب الشعب/ الأمة؛ كان هناك مليون عاطل عن العمل، كما كان التجار المحليون متضررين بشدّة بسبب تدفّق البضائع الأجنبية، وكان هناك استياء واسع من ثراء الأمريكيين المقيمين في إيران(٩٦) بعد مغادرة الخميني، أصبح الشاه أكثر استبدادية وازدادت وتيرة العلمنة في إيران، فقام الشاه بمصادرة الأوقاف، كما وضع المدرسة الفيضية تحت التحكّم المباشر للبيروقراطية الرسمية(٩٧) عندما اعترض آية الله رضا السعيدي على نظام الشاه، تمّ تعذيبه حتى الموت، وتدفّق آلاف المتظاهرين إلى شوارع قم(٩٨) أبقى الفيلسوف وصاحب الكاريزما الفريدة علي شريعتي (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧م)، الذي درس في السوربون، شعلة الثورة متقّدة بين الشباب المتأثرين بالغرب في إيران(٩٩) وقد أخبرهم بأنهم إن حاولوا أن يقلّدوا النموذج الغربي تماماً ويتخلوا عن شيعيّتهم، فإنهم سيخسرون ذواتهم؛ يدفع نموذج علي والحسين المسلمين إلى الوقوف في وجه الظلم ورفع الـ«لا» في وجه الإكراه والاضطهاد. تم تعذيب

---

(٩٦) Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, pp. 282-283, and Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, pp. 29-42.

(٩٧) Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Islam: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, pp. 129-131.

(٩٨) Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran," p. 251.

(٩٩) Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, pp. 215-259; Sharough Akhavi, "Shariati's Social Thought," in: Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*; Abdulaziz Sachedina, "Ali Shariati, Ideologue of the Islamic Revolution," in: Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*; Michael J. Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1980), pp. 154-167 and Borujerdi, *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, pp. 106-115.

علي شريعتي أيضاً، وسجنه، ليموت في المنفى لاحقاً على أيدي عملاء السافاك بالتأكيد. في النجف في عام ١٩٧١م، نشر الخميني كتاب **الحكومة الإسلامية**، مدافعاً عن ضرورة أن يحكم العلماء الدولة. ظهر مذهب «ولاية الفقيه» كتحدٍ للحداثة الغربية، وكان يمثّل صدمة لأغلبية الشيعة، ذلك أن رجال الدين الشيعة، كانوا يرفضون تقلّد المناصب الرسمية في القرون السابقة لأنّ جميع الحكومات، في فترة غياب الإمام الثاني عشر، هي حكومات باطلة. ولكن رؤية الخميني كانت منسجمة مع أفكار مفكري العالم الثالث المناهضة للعنف البنيوي العالمي. فالإسلام، كما يقول الخميني، هو «دين المناضلين الملتزمين بالعدالة والإيمان، إنه دين أولئك الطامحين إلى الحرية والاستقلال، إنه مدرسة لأولئك الذي يناضلون ويكافحون ضدّ الاستعمار»[١٠٠]

على الرغم من أنّ أحداً لم يكن يتوقّع في ذلك الوقت، بمن فيهم الخميني، أن يسقط الشاه، فإنّ الأحداث تحرّكت بسرعة أكبر مما توقّع الجميع. في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧م، تم اغتيال ابن الخميني مصطفى، على يد عناصر السافاك أيضاً[١٠١]، ومنع الشاه إقامة مراسم العزاء له، ولكن هذا أسهم في تعزيز اقتران صورة الخميني في أذهان الإيرانيين بأئمة الشيعة ـ مثل الحسين الذي قتل الحاكم الظالم ابنه ـ كما أنه صوّر الشاه بصورة يزيد بن معاوية. وفي هذه المرحلة الحرجة، أسهم الرئيس الأمريكي جيمي كارتر في تصوير نفسه في أذهان الإيرانيين على أنه «الشيطان الأكبر». ففي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧م، عندما كانت إيران تبكي مصطفى الخميني، زار الشاه واشنطن، وتحدّث كارتر بمشاعر عميقة عن «العلاقات المميزة» التي تربط الولايات المتحدة بإيران، «جزيرة الاستقرار في زاوية مضطربة من العالم»[١٠٢] وهكذا أصبح الرئيس الأمريكي جزءاً من قصة كربلاء باعتباره

---

(١٠٠) Sayeed Ruhollah Khomeini, *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980)*, translated and annotated by Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981), p. 28.

(١٠١) Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, p. 242, and Fischer, Ibid., p. 193.

(١٠٢) Gary Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran* (London: I. B. Tauris, 1985), p. 30.

الشيطان، الذي أغوى الشاه باتباع الولايات المتحدة على حساب شعبه.

بدأت الثورة في ٨ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨م عندما نشرت جريدة **اطلاعات** شبه الرسمية هجوماً سخيفاً على الخميني[١٠٣] في اليوم التالي خرج ٤٠٠٠ طالب غير مسلّح في قم مطالبين بإعادة دستور ١٩٠٦ للعمل، وبحرية التعبير، وإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، وبعودة الخميني. أظهر الإيرانيون، خلال تلك الأحداث، استيعابهم الكامل للروح والمفاهيم الحديثة، عبر المطالبة بالاستقلال والحرية وحكم الدستور الذي كانت ترفضه حكومة الشاه العلمانية بمساندة المجتمع الدولي، قتل سبعون طالباً منهم. وكان النظام قد تجاوز الخط الأحمر في هذه المجزرة. وظهر نمط جديد؛ فبعد أربعين يوماً من مجزرة قُم، اجتمعت الجماهير في مراسم العزاء التقليدية للشهداء وقُتل عدد جديد من المتظاهرين، بعد أربعين يوماً أخرى، كانت هناك مظاهرات ومسيرات جديدة لتشييع الشهداء الجدد. كان الماركسيون والعلمانيون والليبراليون المعارضون للشاه يدركون بأنهم لا يمتلكون جذوراً عميقة في المجتمع ولا قاعدة جماهيرية واسعة، فانضموا إلى قوات الثوريين المتديّنين. لم تكن هذه الثورة عنيفة؛ صحيح أن دور السينما والبنوك ومحلات الخمور ـ التي ترمز إلى «الشيطان الأكبر» قد هوجمت، ولكن البشر فيها لم يُهاجموا[١٠٤] بامتلاء السجون بالمعتقلين السياسيين وارتفاع حصيلة القتلى، بدأ يتّضح في الغرب بأنّ حكم الشاه، المحمود في الغرب باعتباره تقدّمياً ومسالماً، كان يقتل شعبه.

كانت الثورة فعلاً سياسياً ودينياً في الآن ذاته لدى الإيرانيين، كان المتظاهرون يرفعون لافتات مكتوباً عليها: «كل أرض كربلاء، كل يوم عاشوراء»، وكانوا مقتنعين بأنهم يسيرون خلف الحسين في صراعهم ضدّ الاضطهاد والاستبداد[١٠٥]، وكانوا يتحدّثون عن الثورة كتجربة تحوّل وتطهير، كما لو أنهم يطهّرون أنفسهم من سُمّ الوهن ويستعيدون صحتهم[١٠٦]

---

(١٠٣) Keddie, Ibid., p. 243.

(١٠٤) Fischer, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, p. 195.

(١٠٥) Momen, *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*, p. 288.

(١٠٦) Fischer, Ibid., p. 184.

وشعر كثيرون كما لو أنّ الحسين يقودهم بنفسه، وكما لو أنّ الخميني كان الإمام الغائب الذي يوجّههم عن بعد(١٠٧) في آخر ليالي رمضان، الرابع من أيلول/سبتمبر، احتشدت الجماهير الواسعة للصلاة في الشوارع، ولكنّ ـ وهذه نقطة تحوّل مهمة ـ الجيش في هذه المرة لم يطلق النار على المتظاهرين، والأكثر أهمية، أنّ الطبقة الوسطى بدأت بالمشاركة في الاحتجاجات والمسيرات حاملة شعارات مكتوباً عليها: «الاستقلال، الحرية، والحكم الإسلامي!»(١٠٨) في السادسة صباحاً في الثامن من أيلول/سبتمبر تم إعلان القانون العرفي، ولكن كان ٢٠ ألف متظاهر محتشدين في ميدان جاليه من دون أن يعلموا بذلك؛ وعندما رفضوا مغادرة الاعتصام، أطلق الجنود عليهم النار، في ذلك اليوم قتل ما يقرب من ٩٠٠ شخص(١٠٩)

في مساء اليوم ذاته، اتصل كارتر بالشاه من كامب ديفيد ليؤكّد دعمه له ودعم البيت الأبيض، متأسفاً على الخسائر في الأرواح، ومشدّداً مجدداً على العلاقات الوثيقة مع إيران. ومن الواضح أنّ قيم الحرية والاستقلال التي ناضل من أجلها الثوار الأمريكيون لم تكن لجميع البشر. في الليالي الثلاث الأولى من محرّم، ارتدى الرجال أكفان الشهداء البيضاء وركضوا في الشوارع متحدّين قرار منع التجول، بينما هتف آخرون بشعارات مناهضة للشاه من فوق أسطح البنايات. في هذه الأيام القليلة فقط، قدّرت البي بي سي عدد القتلى بـ٧٠٠ شخص بنيران الجيش الإيراني والشرطة(١١٠)، ولم تشهد الثورة حتى حينها عنفاً جماعياً في ٩ كانون الأوّل/ديسمبر، انطلقت مسيرةٌ امتدت لست ساعات ـ تم تقدير أعداد المشاركين فيها في أوقات مختلفة ما بين ٣٠٠ ألف ومليون ونصف المليون ـ في شوارع طهران. في يوم عاشوراء زحف مليونا شخص في الشوارع رافعين الرايات الخضراء

---

(١٠٧) Momen, Ibid., p. 288.

(١٠٨) Fischer, Ibid., pp. 198-199.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص١٩٩؛ Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*, p. 51, and Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, p. 250.

ادّعت الحكومة آنذاك بأن ١٢٠ متظاهراً فقط قد قُتلوا وأن عدد المصابين قد بلغ ٢٠٠٠، ويرى البعض بأن عدد القتلى يتراوح ما بين ٥٠٠ و١٠٠٠ قتيل.

(١١٠) Fischer, Ibid., p. 204.

والحمراء والسوداء، التي ترمز إلى الإسلام والشهداء والشيعة[١١١]

بعد شهر، انتهى كلّ شيء، هرب الشاه برفقة عائلته إلى مصر في ١ شباط/فبراير ١٩٧٩، وعاد الخميني إلى طهران، كانت عودته أحد الأحداث ـ مثل اقتحام الباستيل ـ التي بدا وكأنها ستغيّر العالم إلى الأبد. كانت تلك اللحظة بالنسبة إلى العلمانيين الليبراليين قاتمة، وانتصاراً لقوى الخرافة واللاعقل على العقلانية، ولكنها كانت بالنسبة إلى كثيرين من المسلمين، السنة والشيعة على حد السواء، لحظة تحوّل مضيء. وحيثما كان الخميني يجوب في شوارع طهران، كانت الحشود تحييه كما لو كان الإمام الغائب، واثقةً بأن عصراً جديداً قد أشرق فجره، كتب طه حجازي قصيدة احتفالية، تهتزّ بالأمل في العدالة التي حاربها الشاه والمجتمع الدولي:

عندما يعود الإمام

فإنّ إيران ـ الأم المكلومة والمكسورة ـ

ستتحرر إلى الأبد

من أغلال الاضطهاد والجهل

ومن سلاسل السجون والتعذيب والنهب[١١٢]

اختار الخميني أن يقتبس الحديث النبوي الذي يعلن فيه النبي، في أثناء عودته من إحدى الغزوات، بأنه قد عاد من الجهاد الأصغر إلى «الجهاد الأكبر»، أي تطبيق القيم الإسلامية الحقيقية في المجتمع، وهو كفاح أصعب بكثير من الجهاد الأصغر، إنّه كفاح سياسي. عندما نظر إلى الحشود المشتعلة في ذلك اليوم، شعر الخميني بالتأكيد بالقلق من الجهاد الأكبر الثقيل الذي عليه أن يبدأه.

كانت هناك صراعات عديدة في تلك المرحلة: فكما كان متوقّعاً، انهار

---

(١١١) المصدر نفسه، ص٢٠٥، و

Keddie, Ibid., pp. 252-253.

يرى كيدي (Keddie) بأن عدد المشاركين بلغ مليوناً واحداً فقط.

(١١٢) Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (London: Hutchinson, 1985), p. 227.

التحالف الهشّ بين الماركسيين والليبراليين وبين المتديّنين. وكانت هناك معارضة للدستور الجديد. في عام ١٩٨٠م تم اكتشاف أربع مؤامرات لقلب نظام الحكم، كما كانت تدور مواجهات عديدة في الشوارع بين مجموعات العلمانيين والحرس الثوري للخميني. أعقب ذلك عصر الإرهاب، الذي لا يختلف عما حصل في أعقاب الثورة الفرنسية أو الروسية، عندما قامت المجالس الثورية، التي لم تكن الحكومة قادرة على السيطرة عليها، بإعدام مئات الأشخاص بتهمة «السلوك غير الإسلامي». وتوّج ذلك في العشرين من أيلول/سبتمبر عام ١٩٨٠م، عندما هاجمت قوات صدام حسين العراقية الجنوب الغربي من إيران. كانت أزمة الرهائن الأمريكيين، خلال تلك المرحلة المضطربة، هدية من الله إلى الخميني؛ في ٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٩م، هاجم ٣٠٠٠ من الطلاب الإيرانيين مبنى السفارة الأمريكية في طهران وأخذوا تسعين رهينة. ليس واضحاً لنا إن كان الخميني يعرف بهذه الخطة مسبقاً أم لا، وقد كان الجميع يتوقّع أن الخميني سيطلق سراح الرهائن فوراً، ولكن على الرغم من أنّه قد سمح للنساء الرهائن ولحراس السفارة من جنود البحرية الأمريكية بالعودة إلى أمريكا، فقد تمّ احتجاز باقي الرهائن الـ٥٢ لمدة ٤٤٤ يوماً اعتُبرت في الغرب هذه القضية المشينة تلخيصاً للتطرّف الإسلامي.

ولكن قرار الخميني بالاحتفاظ بالرهائن لم يكن مستلهماً من الشريعة الإسلامية وإنما كان قراراً سياسياً، فقد كان يرى بأنّ التركيز على الشيطان الأكبر سيوحّد الإيرانيين خلفه في هذه المرحلة الحرجة، وكما شرح لرئيس وزرائه أبي الحسن بني صدر:

«لهذا الفعل إيجابيات كثيرة، لا يريد الأمريكان أنّ تنجح الثورة الإسلامية. سنحتفظ بالرهائن، ريثما ننتهي من الشؤون الداخلية، ثم سنطلقهم، هذا سيوحّد شعبنا، ولن يجرؤ خصومنا على مهاجمتنا، يمكننا أن نضع الدستور ويصوّت الناس عليه من دون صعوبات، وأن نقوم بالانتخابات البرلمانية والرئاسية، وعندما ننتهي من كلّ هذه الأعمال، يمكننا أن نطلق سراحهم»[١١٣]

---

(١١٣) Baqir Moin, *Khomeini: Life of the Ayatollah* (London: I.B. Tauris, 1999), pp. 227-228.

عندما لم يعد للرهائن أية فائدة، أُطلِق سراحهم في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٨١م، الذي وافق اليوم الأول من الفترة الرئاسية للرئيس الأمريكي الجديد رونالد ريغان، ورحيل سلفه «الشيطاني» جيمي كارتر. من المؤكّد أن أزمة الرهائن لوّثت الصورة المثالية للثورة الإسلامية؛ كان إيرانيون كثيرون مستائين من هذه القضية، وإن كانوا معجبين برمزيّتها، فسفارات الدول تُعتبر أراضيَ تابعة لسيادة الدول فوق أرض أجنبية. ورأى البعض الآخر بأنّ من المهم أن يشعر المواطنون الأمريكيون بما شعر به الإيرانيون لعقود من العيش سجناء في بلدانهم بتواطؤ من الولايات المتحدة الأمريكية. ولكن هذا كان ببساطة سياسة انتقامية والمعاملة القاسية للرهائن كانت انتهاكاً للمبادئ الرئيسة لجميع الأديان، وليس آخرها مبادئ الإسلام نفسه. وبغضّ النظر عما كسبه نظام الحكم من إيقاف عقارب الساعة ليتمكن من تحقيق درجة من الاستقرار، فإنه سيدفع حساب ذلك لسنوات عديدة للعالم الحر

كانت العبقرية العظيمة عند الشيعة تكمن في إدراكهم للحقيقة المأساوية بأنّ من المستحيل تطبيق مبادئ وقيم الدين المثالية في الواقع السياسي الذي لا يقوم إلا على العنف. كان أشوكا قد اكتشف هذه الحقيقة قبل الأئمة الشيعة عندما أراد تعزيز التعاطف في دولته ولكنه لم يتمكن في النهاية من حلّ جيشه. في أحسن الأحوال، يمكن للمؤمنين أن يحملوا شهادتهم عن هذه القيم، كما فعل الخميني حين انتقد ظلم الشاه في الستينيات، أو أن يقدّموا بديلاً يتحدّى عنف الدولة أو يخفف من وطأته. ولكن كما رأينا في هذه القصة، فحتى أكثر التقاليد إنسانية تصبح عاجزة عن تطبيق مبادئها إن أصبحت مُعرّفة كأيديولوجيا للدولة التي تعتمد دوماً وحتماً على القوة. اعتقد الخميني بأنّ الثورة كانت تمرّداً على البراغماتية العقلانية للعالم الحديث. وكان هدف نظريته في ولاية الفقيه مأسسة القيم الشيعية: سيمتلك المرشد الأعلى والعلماء في مجلس صيانة الدستور القدرة على منع أي تشريع ينتهك مبادئ العدالة الإسلامية[١١٤] ولكن في الممارسة العملية، كان على الخميني في أحيان كثيرة أن يلوم مجلس صيانة الدستور على بعض الممارسات الأنانية السلطوية، ولكنه هو نفسه قد شعر

(١١٤) Daniel Brumberg, "Khomeini's Legacy: Islamic Rule and Islamic Social Justice," in: Appleby, ed., *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*.

بأنه مضطر إلى اللجوء إلى الواقعية السياسية في أثناء أزمة الرهائن.

لقد رأينا سابقاً أن الثورات يمكن أن تأخذ وقتاً طويلاً، ومثل الثورة الفرنسية، قطعت الثورة الإيرانية أشواطاً عديدة وما تزال في تقدّم. كما حصل في فرنسا، كان الإيرانيون خائفين من عدوّ خارجي قوي يدمّر حكمهم. في صيف ١٩٨٣م، هاجمت القوات العراقية القوات الإيرانية بغاز الخردل، وبغاز الأعصاب في السنة التالية[١١٥] كان الخميني مقتنعاً بأنّ أمريكا ستحاول أن تنظّم انقلاباً مشابهاً لذاك الذي أسقط حكم مصدّق في عام ١٩٥٣

ولأن إيران ناوأت الغرب، فقد خسرت عدة مُعدّات رئيسة، وقطع الغيار، فضلاً عن الاستشارات التقنية؛ وهكذا فقد وصل التضخّم إلى درجاته القصوى في عام ١٩٨٢م، وارتفعت نسبة البطالة إلى ٣٠ المئة من المجموع العام للسكان وإلى ٥٠ في المئة في المدن[١١٦] لم يكن الفقراء الذين ناصرهم الخميني في محنتهم أفضل حالاً تحت حكم الثورة. إلا أن المراقبين الغربيين اعترفوا بأنّ الخميني، على الرغم من المعارضة المتنامية له في صفوف المتغربين الإيرانيين، لم يخسر حبّ الجماهير له، خصوصاً لدى عمال البازارات، وطلبة المدارس الدينية، والعلماء الأقل بروزاً، ولدى الفقراء[١١٧] هؤلاء الناس، الذين تجاهلهم مشروع الشاه التحديثي، واستمروا في التفكير والحديث بلغتهم ومفاهيمهم الديّنية التقليدية، وبطريقتهم ما قبل الحديثة التي سيجد كثيرون من الغربيين صعوبة في فهمها

بعد الثورة الإيرانية، صاح أحد موظّفي الدولة في الولايات المتحدة الأمريكية متعجّباً «من ما زال يأخذ الدين بجديّة؟»[١١٨] منذ عصر التنوير، فُهمت الثورات على أنها تحدث حين يصل جيل من البشر إلى النضج الكافي

---

(١١٥) Joos R. Hiltermann, *A Poisonous Affair: America, Iraq and the Gassing of Halabja* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007), pp. 22-36.

(١١٦) Homa Katouzian, "Shiism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr," in: Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, pp. 161-162.

(١١٧) Michael J. Fischer, "Imam Khomeini: Four Levels of Understanding," in: Esposito, ed., *Voices of Resurgent Islam*, p. 171.

(١١٨) Sick, *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*, p. 165.

ليمتلك الجرأة والقوة الكافية ليعلن استقلال كل شخص بموقفه الديني(١١٩) وكانت فكرة أن يثور الناس لأجل دولة ذات توجّه ديني شكلاً من الانقلاب المحرج على الحكمة التي اعتنقها الغرب؛ وهكذا فقد استنكر كثيرون من الغربيين هذه الثورة باعتبارها رجعية منحرفة، ولكنهم كانوا عاجزين عن أن يروا بأن مواصلتهم لأجندتهم السياسية والاقتصادية التي مارست العنف على الإيرانيين، كانت تولّد نوعاً جديداً من الدين. لقد كانوا في عمى عن رؤية المشاكل التي نشأت في دول ما بعد الاستعمار، وعن رؤية فخ التحديث حين يُفرض من الخارج من دون أن يتشكل تلقائياً وبصورة عضوية من داخل المجتمع(١٢٠) وفي غمرة استنكارهم واستهجانهم لهذه الثيوقراطية الجديدة، فشلوا في فهم المفارقة المركزية، لقد أشعلت قيم الحرية الغربية خيال الإيرانيين وألهمتهم بالمطالبة بالحريات الأساسية، ولكن العلمانية الغربية، في أذهان الإيرانيين، كانت قد تلوّثت بلا رجعة بالمصالح الشخصية والقسوة التي مارستها أعلنت الولايات المتحدة أنها تحمل مهمة إلهية بنشر الحرية في العالم، ولكن هذه الحرية لم تكن تشمل الإيرانيين: «لم نتوقع أن يدافع كارتر عن الشاه، لأنه رجل متديّن يرفع شعار حماية حقوق الإنسان»، هكذا تحدّث آية الله في إحدى المقابلات بعد الثورة، «كيف يمكن لكارتر، المسيحي المخلص، أن يدافع عن الشاه؟»(١٢١) هذا الاستغراب يكشف كيف كان الشعور ما قبل الحديث يرى في فكرة أن يكون الدين شأناً شخصياً فكرة غريبة تماماً وغير مفهومة.

غيّرت الثورة الإيرانية الوضع الراهن في منطقة الخليج بصورة دراماتيكية، لقد كان الشاه أحد الأعمدة الرئيسة للسياسة الأمريكية في المنطقة، بسماحه للغرب بالوصول إلى احتياطيات النفط الكبيرة بأسعار زهيدة. في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩، استثمر الاتحاد السوفياتي التراجع

---

(١١٩) Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), p. 18.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)].

(١٢٠) Kautsky, *The Political Consequences of Modernization*, pp. 60-127.

(١٢١) William O. Beeman, "Images of the Great Saran: Representations of the United States in the Iranian Revolution," i Keddie, ed., *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*, p. 215.

الأمريكي في المنطقة بالهجوم على جارة إيران أفغانستان. وأسهمت هذه الحرب الباردة بين القوى العظمى في بعث الجهاد العالمي الذي سيستهدف في النهاية الولايات المتحدة وحلفائها، ولكن الغرب سيحتاج إلى بعض الوقت قبل أن يدرك هذا الخطر، لأنه كان يركّز بشكل كبير في الثمانينيات والتسعينيات على الفظائع الإرهابية والعنف في الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية، والذي كان يبدو بالنسبة إليه عنفاً نابعاً بشكل كليّ من «الدين».

الفصل الثاني عشر

الإرهاب المقدّس

في ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨م، قتل ٩١٣ أمريكياً أنفسهم بسمّ السيانيد في المستعمرة الزراعية جونزتاون (Jonestown)، في غويانا (Guyana)[١] حتى ذلك الوقت، كان هذا أكبر عدد من الخسائر في حياة المدنيين في حادثة واحدة في تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية. كان الرجال والنساء والأطفال الذين ماتوا في تلك الحادثة أعضاء في معبد الشعوب (People's Temple) الذي تأسس في خمسينيات القرن العشرين في إنديانابوليس، في إنديانا، على يد الواعظ صاحب الكاريزما جيم وارن جونز (James Warren Jones) (١٩٣١ ـ ١٩٧٨). جذب التزام المعبد تجاه قضايا المساواة العرقية والاجتماعية الفقراء إليه وكذلك الطبقة العاملة الأمريكية من البيض والأفرو ـ أمريكان بشكل رئيس. عاش أعضاء المعبد حياة مشاعيّة صارمة تتأسس على ما أطلق عليه جونز «الاشتراكية الرسولية» (Apostolic Socialism) التي يدعو إليها سِفر «أعمال الرسل». في عام ١٩٦٥م، وبعد أن حصلت لجونز رؤيا عن قنبلة نووية ستدمّر شيكاغو، أقنع جونز أتباعه بالانتقال معه ومع عائلته إلى كاليفورنيا الآمنة، وافتتح المعبد منشآت تابعة له في سان فرانسيسكو ولوس أنجلوس، واكتسبت سمعة جيدة بكونها مؤسسات تقدّمية سياسياً، توفّر الخدمات القانونية، ورعاية الأطفال، وإيواء المشرّدين،

---

(١) Rebecca Moore: "Narratives of Persecution, Suffering, and Martyrdom: Violence in the People's Temple and Jonestown," in: James R. Lewis, ed., *Violence and New Religious Movements* (Oxford: Oxford University Press, 2011), and "American as Cherry Pie: The People's Temple and Violence," in: Catherine Wessinger, ed., *Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Circumstances* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986); Catherine Wessinger, *How the Millennium Comes Violently: Jonestown to Heaven's Gate* (New York: Seven Bridges Press, 2000), and Mary Maaga, *Hearing the Voices of Jonestown: Putting a Human Face on an American Tragedy* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998).

وتأهيل المدمنين على الكحول أو المخدرات. ارتفع عدد الأعضاء فيه إلى حوالى الـ ١٠٠٠ عضو، وفي عام ١٩٧٦، وبهدف النجاة من العنف البنيوي والظلم الذي رأى المعبد أنه كامن في طبيعة الولايات المتحدّة، انتقل المعبد إلى غويانا

كثيراً ما يُستشهد بحادثة جونزتاون من قبل أولئك الذين يدّعون بأنّ الدين كان المسؤول الأكبر عن الموت والمعاناة من بين سائر الأنشطة الإنسانية الأخرى. على الرغم من أنّ جونز قد تمت رسامته كقسيس ميثودي (Mithodist)، وأنه كان يقتبس عادة من الإنجيل ويستعمل الدين في تجنيد الأعضاء، فإنه كان ملحداً في قرارة نفسه، وشيوعياً هازئاً بالمسيحية التقليدية. بدأ تداول القصص عن عنف المعبد في عام ١٩٧٢م؛ فقد تحدث المنشقون عن المعبد عن حوادث ضرب واعتداءات لفظية وقسوة شعورية، وكان الأعضاء يوبَّخون بقسوة حين يقومون بأي تعليق عرقي أو جنسي، أو حين يتذمّرون من نظام الحياة المشاعية أو حين يهدرون الطعام. كان المذنبون يخضعون لعقاب جسديّ وحشي وللإهانة في العلن، وكان المعبد في حالة من الإرهاب المستمر كان جونز يملأ عقولهم بوصف صور التعذيب التي تمارسها الـ«سي آي إيه»، ومعسكرات الاعتقال النازية، والإعدامات من دون محاكمة التي يقوم بها الـ«كو كلوكس كلان» (KKK). في عام ١٩٧٢م، أعلن جونز، حين كان في كاليفورنيا، بأنّ حكومة الولايات المتحدة كانت:

> «على وشك أن تضع السكان في معسكرات اعتقال. وأنهم سيضعونهم في أفران للغاز، كما فعلوا لليهود سيضعونكم أنتم في معسكرات للاعتقال موجودة حالياً في توليلاكي في كاليفورنيا، وألينتاون في بنسلفانيا، وبالقرب من برمنغهام، وبالقرب من إلرينو في أوكلاهوما لقد أنشؤوا هذه المعسكرات بالفعل إنهم ما يزالون يمتلكونها، لقد فعلوا ذلك باليابانيين، وسيفعلون ذلك بنا قريباً»[٢]

«أقول لكم، أنتم في خطر من الدكتاتورية» ويؤكّد جونز، «دولة فاشية

---

(٢) Moore, "Narratives of Persecution, Suffering, and Martyrdom: Violence in the People's Temple and Jonestown," p. 102.

عظمى، دولة شيوعية عظمى»[٣]

بلغ الإرهاب ذروته في عام ١٩٧٨، عندما بدأ الأعضاء بالاستعداد لانتحارهم الجماعي. في «الليالي البيضاء»، تم إيقاظ الأعضاء من نومهم بشكل مفاجئ، وتم إعلامهم بأن عملاء الولايات المتحدة على وشك المجيء لقتلهم، وألا خيار أمامهم سوى الانتحار. لقد أُعطوا شراباً، معتقدين بأنه سام، وجلسوا ينتظرون موتهم. في ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨ زار ليو رايان (Leo Ryan) عضو الكونغرس الأمريكي الجماعة بعد تقارير وردت عن وجود انتهاكات لحقوق الإنسان. بعد مغادرة رايان، أرسل جونز أعضاء المعبد لإطلاق النار عليه في مهبط الطائرات ثمّ استدعى جميع أعضاء الجماعة إلى الخيمة الكبرى في جونزتاون، وهناك أعطى الفريق الطبي الأعضاء سيانيد البوتاسيوم في شراب منكّه، حيث كان الآباء يعطونه أطفالهم قبل أن يأخذوه هم. يبدو أن المعظم قد انتحروا بكامل إرادتهم، غير أنّ ما يقرب من ٢٠٠ طفل قد قُتلوا بالتأكيد، وأُعطي نحو ١٠٠ من كبار السن السم من دون إرادتهم.

لقد سجّلوا رسالتهم الأخيرة هناك على شريط تسجيل. أخذ جونز فكرة «الانتحار الثوري» من قائد حركة الفهود السود هيوي نيوتن (Huey Newton)[٤] يتحدّث أحد سكان جونزتاون «لقد قررت أن أقوم بالانتحار الثوري، وأعتقد أن قراري كان صائباً»، «وأتمنى أن يُستخدم موتي كوسيلة لتحقيق مزيد من التحرر»[٥] وتقول إحدى المشاركات: «إنه لمن سعادتي أن أسير معكم جميعاً في هذا النضال الثوري»، «لا توجد طريقة أخرى أريدها كي أقدّم حياتي من أجل الاشتراكية، الشيوعية»[٦] اعتقد الناس، الذين كانوا مقتنعين بأنهم لا يملكون صوتاً في مجتمعاتهم، بأنّ صوتهم سيُسمع فقط بمشهد موتهم الصادم. كان جونز آخر من شرب السم: «نحن نقول: ألف شخص يقولون، نحن لا تعجبنا طريقة هذا العالم. نحن لم ننتحر. لقد قمنا بانتحار ثوري، احتجاجاً على ظروف هذا العالم اللاإنساني»[٧]

---

(٣) المصدر نفسه، ص١٠٣.

(٤) Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide* (New York: Harcourt Brace, 1973).

(٥) Moore, Ibid., p. 106.

(٦) المصدر نفسه، ص١٠٨.

(٧) المصدر نفسه، ص١١٠.

كانت ديناميكيات حركة هذا المجتمع الصغير في جونزتاون معقّدة ومستحيلة التقدير، ولكن على الرغم من ذلك، فمن الواضح أنّ الدين لم يكن السبب في هذه المأساة، وإن كان هناك كثير من القواسم المشتركة بين الدين ونموذج «الانتحار الثوري» الذي عُبّر عنه بمصطلحات دينية. كان معبد الشعوب احتجاجاً ضدّ العنف البنيوي في المجتمع الأمريكي؛ فقد طوّر أعضاؤه تاريخاً من المظلومية والمعاناة التي اختار التيار الأساس في المجتمع تجاهلها بحسب اعتقادهم. كانت حادثة جونزتاون هجوماً إضافة إلى كونها احتجاجاً: كان أعضاء المعبد يُسجّون موتهم على باب الولايات المتحدة، لإظهار أن ظلمها البنيوي هو ما جعل حياتهم لا تُطاق، وجعلهم يختارون الموت. من الواضح أن جونز كان مقتنعاً، مع اضطرابه العقلي، بأنه يخوض صراعاً غير متكافئ مع قوة عظمى تمتلك جميع الأوراق في يدها جميع هذه العناصر ستظهر على سطح موجة الإرهاب المستلهم للدين التي بزغت في الثمانينيات.

إنّ أحد الأسباب الكثيرة التي جعلت من حالة جونزتاون حالة مقلقة جداً هو كشفها عن بذرة العدمية الكامنة في الثقافة الحديثة، كان معبد الشعوب مهووساً بشبحَي الحداثة المظلميْن: معسكرات الاعتقال، والقنبلة النووية. وفقاً لسيغموند فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م) فإنّ الإنسان مدفوع بقوّتين متكافئتين: «غريزة الموت»، و«قوة الحياة [الليبيدو]» التي تدفعه إلى التناسل. تحدث الوجودي الفرنسي جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠م) عن فراغ على شكل الله في الوعي الإنساني، عن فراغ في قلب الثقافة الحديثة. في منتصف القرن العشرين، امتلأ هذا الفراغ بالواقع الرهيب. ما بين ١٩١٤ و١٩٤٥م، مات سبعون مليون إنسان في أوروبا والاتحاد السوفياتي بسبب العنف[٨]، وارتكب الألمان بعض أسوأ الفظائع في التاريخ، وهم يعيشون في أكثر المجتمعات تطوّراً في أوروبا لقد صدمت الهولوكست التنوير المتفائل بأن التعليم سيمحو البربرية، ذلك أن الهولوكست أظهرت أنّ معسكرات الاعتقال يمكن أن توجد بالقرب من أعظم الجامعات. كان العدد الهائل للقتلى في حملات الإبادة النازية مديناً للحداثة؛ فلم يمتلك أي

(٨) George Steiner, *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), p. 32.

مجتمع في السابق مثل هذه القدرة على تنفيذ خطة إبادة محكمة بهذا الحجم. استعمل النازيون عدة أدوات وإنجازات من العصر الصناعي ـ المصانع، السكك الحديدية وتطوّر الصناعات الكيميائية ـ للقتل، معتمدين على العلم الحديث والتخطيط العقلاني بحيث يخضع كلّ شيء لهدف محدد ومعرّف[٩] ولدت الهولوكوست من رحم علم الأعراق الحديث، لتكون الخطوة الأخيرة في مشروع الهندسة الاجتماعية، ولتكون التعبير الأجلي عن عجز الأمة القومية عن التسامح مع الأقليات. تُظهر الهولوكوست لنا ما الذي يمكن أن يحدث حين تغيب فكرة قداسة الحياة الإنسانية لكلّ فرد، هذا الفكرة التي كانت حاضرة في قلب كلّ الأديان التقليدية، والتي لا تستطيع الأنظمة القومية شبه الدينية، أو ترفض، أن تعيد بعثها من جديد.

في السادس من آب/ أغسطس ١٩٤٥م، أُلقيت قنبلة نووية بوزن ٣٦٠٠ كيلوغرام على هيروشيما، لتقتل نحو ١٤٠ ألف إنسان على الفور. بعد ثلاثة أيام، ألقيت قنبلة نووية من البلوتونيوم على ناغازاكي، لتقتل نحو ٢٤ ألف إنسان[١٠] عبر القرون، كان البشر يتخيّلون يوم قيامة مكتوباً بيد الله؛ والآن تحقق ذلك بأسلحة الدمار الشامل، ولم يعد البشر بحاجة إلى الله للتدمير القياماتي للعالم. أصبحت الأمة هي القيمة العليا، وأقر المجتمع الدولي بشرعية الضربة النووية في سبيل حماية الأمة، على الرغم من أنّ مثل هذه الوسيلة يمكن أن تتسبب في الإبادة الشاملة. لا يمكن أن تكون هناك أدلة أقوى من هذه على «غريزة الموت» التي تحدّث عنها فرويد. ولكن هذه الحادثة تُشير، ربما، إلى عيبٍ في فكرة العلمانية نفسها التي نزعت «القداسة» من الحقل السياسي تماماً، بالقناعة بأنّ شيئاً ما أو شعباً ما يجب أن يُطرد من مجال اهتمامنا تماماً ساعدت ثقافة المفارق ـ سواء كان الله أو الداو، أو البراهمان أو النيرفانا ـ بقدر وسعها، الإنسانَ على إدراك محدوديته. ولكن إن أصبحت الأمة القومية هي القيمة المطلقة (بالمصطلح الديني «وثن»)، فلن يكون هناك أي سبب مقنع كي نمتنع عن القضاء على كلّ من يمكن أن يشكل خطراً أو تهديداً علينا

(٩) Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), pp. 77-92.

(١٠) Joanna Bourke, "Barbarisation vs. Civilisation in Time of War," in: George Kassimeris, ed., *The Barbarisation of Warfare* (London: Hurst and Company, 2006), p. 26.

لم تظهر «غريزة الموت» في عنف القوميات العلمانية «غير الدينية» فقط، بل ظهرت بصورة جليّة أيضاً في العنف الذي عبّر عن نفسه دينياً كان الغربيون مذعورين من «الأطفال الشهداء» الإيرانيين الذين قتلوا في الحرب العراقية الإيرانية. ففور إعلان الحرب، احتشد الفتيان المراهقون من الأحياء الفقيرة ومدن الصفيح في المساجد، مطالبين بأن يتم إرسالهم إلى الجبهات، مدفوعين إلى التطرّف بسبب الإثارة التي صاحبت الثورة، وآملين بأن يجدوا مهرباً من ضجر حياتهم القاتمة ومللها وهكذا، كما في المجتمعات التقليدية في الأوقات الماضية، أغرتهم احتمالية تحقيق النشوة والكثافة خلال المعارك. أصدرت الحكومة مرسوماً يسمح للأطفال الذكور فوق عمر الثانية عشرة بالتطوّع للتجنيد من دون أخذ الإذن من آبائهم، لقد أصبحوا تحت رعاية الإمام، موعودين بالفردوس. تدفّق عشرات الآلاف من الفتيان إلى جبهات المعارك، رابطين العصابات الحمراء، التي ترمز إلى الشهداء، على رؤوسهم. تناثر بعضهم إلى أشلاء وهم يحاولون تطهير حقول الألغام، وفجّر البعض الآخر أنفسهم في عمليات انتحارية، وهو التكتيك الذي انتشر منذ القرن الحادي عشر في سياق الحروب غير المتكافئة. كان الكتبة يُرسلون إلى الجبهات ليكتبوا وصايا الشهداء، وكان كثير من هذه الوصايا عبارة عن رسائل إلى الإمام تتحدّث عن سعادتهم في القتال «بجانب رفاقهم في الطريق إلى الفردوس»[١١] أعاد الأطفال الشهداء للخميني إيمانه بالثورة؛ يقول الخميني بأنهم مثل الإمام الحسين، يموتون ليحملوا شهادتهم على أوّلية الغيب. ولكنهم بالتأكيد قد استُغلوا لخدمة مصالح الأمة أيضاً

غير أنّ العنف المعبّر عنه دينياً ليس مقصوراً على الثقافات التي تمتلك رؤية دينية ماقبل حديثة. فقد ظهر مثل هذا النوع من العنف في الغرب العلماني كاستجابة لأهوال الحداثة، خصوصاً تلك الحروب الصناعية الحديثة. خلال بدايات الثمانينيات، قامت مجموعة من البروتستانت الأمريكيين، الساخطين والخائفين من هجوم نووي سوفياتي خلال إحدى المراحل المتوتّرة من الحرب الباردة، بتأسيس معاقل محصنة في المناطق

---

(١١) Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (London: Hutchinson, 1985), p. 85.

النائية في الشمال الغربي. ولكن هؤلاء المكافحين من أجل النجاة، والذين تلقوا تدريبات عسكرية، وقاموا بتخزين المؤن والسلاح، لم يكونوا يشعرون بالخطر من الكتلة السوفياتية فقط، وإنما من الحكومة الأمريكية أيضاً تنسب هذه المجموعات بدرجة من التعميم المتساهل إلى «الهوية المسيحية» (Christian Identity)، ولم تكن لدى هذه المجموعات سوى القليل من المشتركات مع الكنائس المسيحية الأورثوذكسية[١٢] ادّعت هذه المجموعات بأن نسبها يتصل بشكل مباشر بأسباط بني إسرائيل الاثني عشر (من خلال إثنوغرافيا [وصف الأعراق البشرية] «الإسرائيلية البريطانية» (British Isreaelism) التي لا تستند إلى أساس عقلي)، وقد تبنوا نوعاً من الاعتقاد بتفوّق البيض الذي يرى أن سياسات الحكومة الفدرالية والتعددية السامّة التي تتبنّاها خطرٌ قاتل. من الصعب تقدير أعداد هذه المجموعات، لأن «الهوية المسيحية» وُجدت واستمرت على شكل شبكة من التجمّعات، ولكنها على الأرجح لم تكن تمتلك أكثر من ١٠٠ ألف عضو[١٣] ولم تكن جميعها تحمل المخاوف والاهتمامات ذاتها: كان بعضهم علمانيين متشددين، وكانوا ببساطة يبحثون عن مهرب من خطر الكارثة النووية[١٤] ولكن بعض هذه المجموعات المتطرّفة كانت تحمل آثاراً دينية قديمة، وتعبّر بلغة دينية عن قلقها ومخاوفها وتعصبها، وهو ما كان منتشراً بشكل واسع، وإن لم يكن معبّراً عنه بوضوح في التيار العام للمجتمع.

ولكن وصول هذه الرسالة قد يكون مأساوياً، ألهمت أيديولوجيا من نوع «الهوية المسيحية» تيموثي مك فاي (Timothy Mc Veigh's) ليقوم بتفجير مبنى ألفريد مورا الفدرالي في مدينة أوكلاهوما في ١٩ نيسان/ أبريل ١٩٩٥م. كان مك فاي في قرارة نفسه لاأدرياً مثل كثيرين من قادة «الهوية المسيحية»، خدم مك فاي في الجيش الأمريكي وأصبح لديه انجذاب مرضي إلى العنف. في حرب الخليج ١٩٩١، شارك في مذبحة لمجموعة من الجنود العراقيين المحاصرين وأخذ مجموعة من الصور الفوتوغرافية لجثثهم ليضمها إلى

(١٢) Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill, NC: 1994).

(١٣) المصدر نفسه، ص١٠٧ و١٠٩. وقد يكون هناك عدد أقل من ٥٠,٠٠٠ عضو.

(١٤) المصدر نفسه، ص٢١٣.

مجموعته. لم يكن رسمياً عضواً في «الهوية المسيحية» ولكنه كان يقرأ صحيفتها، وأجرى مكالمة هاتفية مع مسؤوليها، وزار موقعاً تابعاً لها على الحدود بين أوكلاهوما وأركنساس[١٥].

كيف يمكننا إذاً أن نحاول فهم الإرهاب باعتباره نوعاً خاصاً من العنف؟

مثل الدين، فإن «الإرهاب» كلمة صعبة التعريف، وهناك عدد كبير من الصيغ المتعارضة والمتنافسة، والتي بحسب أحد الباحثين، تجعل من الكلمة محاطة بحالة من التشوّش المفهومي[١٦] واحدة من المشاكل هي أنها مفردة انفعالية ومشحونة عاطفياً، فهي إحدى أكثر الكلمات قوّة في وصف العمل المسيء في اللغة الإنكليزية، وهي الطريقة الأفضل لإسباغ صفة العيب والخطأ على أي فعل عنيف[١٧] كما أنها كلمة لا نستعملها لوصف أي شيء نقوم به نحن، إلا في بعض حالات الاعتراف والتوبة. وهي كلمة تشير ولا تصرّح، وترفض باستمرار أن تكشف عن دلالتها، خاصة حينما يستعملها كلا طرفي الصراع لإلقاء التهم ذاتها كلٌّ على الطرف الآخر وبالدرجة ذاتها من العاطفة. إنّ فحوى هذه الكلمة هو اتهام الخصم أكثر مما هو توضيح الطبيعة الأساسية للصراع[١٨].

إحدى المحاولات لتعريف ظاهرة الإرهاب هي كونها «استعمالاً متعمّداً للعنف، أو التهديد باستعماله، ضدّ الأبرياء، مع قصد تخويفهم أو تخويف غيرهم بهم، ببرنامج عمل وأفعال مخصصة لهذا الغرض». ولكن هذا التعريف ينطبق أيضاً على بعض أشكال الحروب التقليدية[١٩] هناك إجماع علمي عام بأنّ بعض أشكال العنف الإرهابي الكبرى ضد المدنيين قد قامت

---

(١٥) William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 34-35.

(١٦) Conor Gearty, "Introduction," Conor Gearty, ed., *Terrorism* (Aldershot, UK: Dartmouth, 1996), p. xi.

(١٧) Conor Gearty, "What Is Terror?," in: Ibid., p. 495, and Adrian Guelke, *The Age of Terrorism and the International Political System* (London: I. B. Tauris, 2008), p. 7.

(١٨) Richard English, *Terrorism: How to Respond* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 19-20.

(١٩) Andrew H. Kydd and Barbara F. Walter, "The Stratagems of Terrorism," *International Security*, vol. 31, no. 1 (Summer 2006).

بها الدول، وليس المجموعات المستقلة أو الأفراد[٢٠] في الحروب القومية في القرن العشرين، قُتل مئات الآلاف من المدنيين بالقنابل الحارقة وقنابل النابالم. وخلال الحرب العالمية الثانية، قام العلماء التابعون لقوات الحلفاء بعمل حسابات دقيقة لامتزاج المتفجرات مع حركة الرياح لتشكيل عواصف نارية مدمّرة في المناطق السكنية الكثيفة في ألمانيا واليابان بغرض ترويع السكان على وجه الخصوص[٢١].

هناك نقطة واحدة على الأقل يتفق الجميع حولها بشأن تعريف الإرهاب: الإرهاب بالدرجة الأولى سياسي بطبيعته، حتى عندما تكون الدوافع الأخرى ـ الدينية، الاقتصادية، الاجتماعية ـ حاضرة[٢٢] يدور الإرهاب دوماً حول «السلطة، سواءً للحصول عليها أو للحفاظ»[٢٣] ووفقاً لأحد الخبراء الرائدين في هذا المجال، فإنّ «جميع المنظمات الإرهابية، سواء تلك التي تمتلك طموحاً سياسياً بالثورة، أو التي تسعى إلى تقرير مصيرها الوطني، أو تلك التي تسعى للحفاظ على وضع قائم أو استعادته أو إصلاحه، فإنها جميعاً في حالة صراع حول السلطة السياسية مع الحكومات، التي يريدون التأثير فيها او استبدالها»[٢٤] إنّ القول بأنّ الدافع الأساس للإرهاب هو دافع سياسي قد يبدو أمراً واضحاً تماماً، ولكن ليس بالنسبة إلى أولئك الذين يصرّون على اعتبار تلك الأفعال العنيفة الفظيعة مجرد أفعال «لا معنى لها». سيرى الكثيرون ممن يتبنون هذه الرؤية أن الدين، الذي يعتبرونه هو الآخر مثالاً للاعقلانية، هو السبب الرئيس للإرهاب. أحد أبرز

---

(٢٠) Paul Wilkinson, *Terrorism Versus Democracy: The Liberal State Response* (London: Taylor and Francis 2001), pp. 19 and 41; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, CA: University of California Press, 2001), p. 5; John Horgan, *The Psychology of Terrorism* (London: Routledge, 2005), p. 12, and English, Ibid., p. 6.

(٢١) Hugo Slim, "Why Protect Civilians?: Innocence, Immunity and Enmity in War," *International Affairs*, vol. 79, no. 3 (2003).

(٢٢) Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1998), p. 14; Christopher C. Harmon, *Terrorism Today* (London: Routledge, 2008), p. 7, and D. J. Whittaker, ed., *The Terrorist Reader* (London: Routledge, 2001), p. 9.

(٢٣) Harmon, Ibid., p. 160.

(٢٤) Martha Crenshaw, "Reflections on the Effects of Terrorism," in: Martha Crenshaw, ed., *Terrorism, Legitimacy, and Power: The Consequences of Political Violence* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1983), p. 25.

المناصرين لهذه الرؤية هو ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins)، الذي حاجج بأنّ «الإيمان الديني وحده من يمتلك القوى الكافية ليكون دافعاً لمثل هذا الجنون المطلق حتى لدى البشر العقلاء والمهذبين»(٢٥) ولكن هذا التبسيط الاختزالي الخطير يقوم على إساءة فهم كلٍّ من الدين والإرهاب. إنّ هذه الصيغة تعبير مشابه للانحياز العلماني الحديث، الذي ينظر إلى «الدين» كقوة عنيفة وغير عقلانية ينبغي استبعادها من السياسة في الأمم المتحضّرة(٢٦) بطريقة أو بأخرى، تفشل هذه الرؤية في إدراك أن جميع التقاليد الدينية الكبرى في العالم كانت تشترك في أحد مبادئها الرئيسة وهو الأمر بأن نعامل الآخرين كما نحبّ أن نُعامل نحن. ليس هدفي من هذا القول إنكارُ أن الدين قد تورّط أحياناً في فظائع إرهابية، ولكن من السهل جداً أن نجعل من الدين كبش الفداء بدلاً من فهم ما الذي يحدث فعلاً في هذا العالم.

أول حوادث الإرهاب الإسلامي التي جلبت اهتمام العالم كانت اغتيال الرئيس أنور السادات، الحائز جائزة نوبل للسلام، وبطل اتفاقية كامب ديفيد، والذي كان يُنظر إليه في الغرب على نطاق واسع كقائد مسلم تقدّمي. أصيب الغربيون بالصدمة والذهول من شراسة الهجمة. في ٦ تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٨١م، وخلال موكب احتفالي بانتصار مصر في حرب أكتوبر ١٩٧٣، ترجل الملازم أول خالد الإسلامبولي من عربته، وركض باتجاه المنصة الرئاسية وأطلق النار من رشاشه الآلي على السادات، وقتل سبعة أشخاص إضافة إلى الرئيس وأصاب ثمانية وعشرين شخصاً آخرين. من الواضح أنّ دوافعه السياسية كانت تغيير نظام الحكم، ولكن حماسته الثورية كانت ممتزجة بشعوره الإسلامي، وفي أثناء محاكمته، قدّم الإسلامبولي ثلاثة أسباب دفعته إلى قتل السادات: معاناة المصريين المسلمين من الاضطهاد في حكمه؛ واتفاقية كامب ديفيد؛ وسجن السادات للإسلاميين قبل شهر.

شاركت مجموعة من الأمراء والسياسيين والمشاهير الغربيين في جنازة السادات، ولكن أحداً من القادة العرب لم يحضر، وكان يعم شوارع القاهرة الصمت المخيف، على خلاف الجنازة الممتلئة بالنُّواح والصياح التي

---

(٢٥) Richard Dawkins, *The God Delusion* (London: Bantam Press, 2007), p. 132.

(٢٦) Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, pp. 24-54.

خرجت عند وفاة عبد الناصر. احترم السياسيون الغربيون مبادرة السادات للسلام، ولكنّ كثيراً من المصريين اعتبروها سلوكاً انتهازياً من قبل السادات بدافع تحقيق مصالحه الشخصية، خصوصاً وأن ظروف اللاجئين الفلسطينيين، بعد ثلاث سنوات من كامب ديفيد، لم تتحسّن. كسب السادات رضى الغرب بتحوّله إلى «اليمين» في سياق تحالفات الحرب البادرة، وبطرده ١٥٠٠ من المستشارين السوفيات الذين عيّنهم عبد الناصر في عام ١٩٧٢م، وبإعلان السادات سياسة «الباب المفتوح» لإدخال مصر في السوق الرأسمالي المفتوح[٢٧] ولكن كما حدث في إيران، فقد ازدهرت أحوال بعض رجال الأعمال، ولكن التجار المحليين تضرروا بشدّة بسبب تدفّق البضائع الأجنبية في الأسواق، وأصبح بإمكان ٤ في المئة فقط من الشبان إيجاد عمل محترم، وارتفعت أسعار العقارات بشكل كبير، حتى أنّ الخُطّاب كان عليهم أن ينتظروا عدّة سنوات قبل أن يتمكنوا من الزواج ولأن عدداً كبيراً من المصريين لم يعودوا قادرين على تحمّل أعباء العيش في بلدهم، فقد انتقلوا إلى العمل في السعودية ودول الخليج الباقية، لإرسال الأموال إلى عائلاتهم في مصر[٢٨] كان التفكك الاجتماعي الذي نجم عن السياسة التغريبية للسادات في مصر سبباً في مزيد من القلق. كما حاول أحد المراقبين أن يوضح، لقد أصبح مستحيلاً على الفلاح المصري أن يحافظ على كرامته كـ «حامل لثقافته المصرية»، بينما عليه أن يكدح كل يوم تحت الشمس، وعليه أن يقف في الطوابير لشراء الدجاج الأمريكي المجمّد وأن يقضي الأمسيات أمام التلفاز الذي اشتراه بالأموال التي يرسلها ابنه من السعودية، ويشاهد طرائف جون روس يونينغ وسو إلين في مسلسل دالاس[٢٩]

شعر المتدينون في المجتمع المصري بأنهم على وجه الخصوص قد خُدعوا من السادات، ففي محاولته لإيجاد هوية لحكمه متمايزة عن سلفه عبد الناصر، قام السادات بالتقرّب إلى الإسلاميين، وأطلق سراح الإخوان

---

(٢٧) Muhammad Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat* (London: Andre Deutsch, 1984), pp. 94-96.

(٢٨) Gilles Kepel, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt,* translated by Jon Rothschild (London: Al Saqi Books, 1985), p. 85.

(٢٩) Fedwa El-Guindy, "The Killing of Sadat and After: A Current Assessment of Egypt's Islamic Movement," *Middle East Insight,* vol. 2, no. 5 (January-February 1982).

المسلمين من السجون، وشجّع الطلبة الإسلاميين على السيطرة على الاتحادات الجامعية بعد أن كانت بيد الاشتراكيين والناصريين، وقدّم نفسه على أنه «الرئيس المؤمن». وبدأت أعداد المساجد بالازدياد كما اتسع الوقت المخصص لبث البرامج الدينية. ولكن برنامج «الباب المفتوح» لم يكن له علاقة بالإسلام، كما أنّ العنف البنيوي كان صارخاً، ويكشف عن فراغ موقف السادات الديني، حيث إنه خلق ظروفاً من عدم المساواة الواضحة التي يستنكرها القرآن. اكتشف الرئيس بأن اعتداء سياساته واقتصاده على المصريين قد تسبب في ولادة حركات إسلامية سياسية معادية بشكل خطر لنظام حكمه.

إحدى هذه الحركات كانت جماعة المسلمين [جماعة التكفير والهجرة]، التي تأسست في عام ١٩٧١ على يد شكري مصطفى، أحد أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، بعد أن تم إطلاق سراحه من السجن[٣٠] أصبح شكري مصطفى أحد أكثر المستقلين [الذين لا ينتمون إلى المدارس الدينية التقليدية] المُضلّلين الذين تمكنوا من القفز لملء الفراغ الذي نشأ بسبب تهميش العلماء. بحلول عام ١٩٧٦م، كان لدى الجماعة ٢٠٠٠ عضو، من الرجال والنساء الذين كانوا مقتنعين بأنهم مأمورون من الله ببناء أمة نقية على أنقاض جاهلية السادات. أخذ شكري برنامج قطب في **المعالم** إلى أقصاه، وأعلن بأن جميع الشعب المصري، وليس فقط الحكومة، هم مرتدّون، وانسحب هو وأتباعه من التيار العام للمجتمع، وعاشوا في كهوف في الصحراء خارج القاهرة في أحد الأطراف المحرومة من الخدمات. انتهت تجربتهم بالعنف والقتل اللاأخلاقي عندما قام بعض الأعضاء بقتل منشقين من الجماعة وعندما قتل شكري أحد القضاة الذين أدانوا الجماعة. على هذه الحالة من التشوّش والاضطراب، كانت الجماعة مرآة تعكس الجانب المظلم من حكم السادات. كان تكفير شكري للمصريين عملاً متطرّفاً، ولكن العنف البنيوي للسادات بحسب تعابير القرآن كان جاهلياً حتماً وتعكس الهجرة إلى أحد زوايا القاهرة الأكثر إهمالاً مأساةَ عدد كبير من الشبان المصريين الذين شعروا بألا مكان لهم في بلدهم؛ كانت المجموعات التابعة لجماعة

---

(٣٠) Kepel, Ibid., pp. 70-102.

المسلمين مدعومة من قبل شبّان أرسلوا للعمل في دول الخليج. أدانت الجماعة نظام التعليم العلماني باعتباره مضيعة للوقت، وقد كان في هذا الرأي درجة من الصواب عندما تجني خادمة السيّدة في المنازل الأجنبية أكثر مما يجنيه المُحاضر حديث التخرّج.

كانت «الجماعة الإسلامية» حالةً أكثر توجيهاً وبنائية من «جماعة المسلمين». قامت الجماعة الإسلامية على مجموعة من الطلبة المنظّمين الذين سيطروا على الجامعات المصرية خلال فترة حكم السادات، والذين حاولوا أن يُساعدوا أنفسهم في مجتمع يتجاهل احتياجات الشباب[٣١] بحلول عام ١٩٧٣م، كانوا ينظمون معسكرات صيفية بالقرب من جميع الجامعات المصرية، حيث يعيش الطلبة في بيئة إسلامية، يدرسون القرآن، ويحافظون على قيام الليل، ويستمعون إلى المواعظ وقصص السيرة النبوية، ويشاركون في التدريبات الرياضية ورياضات الدفاع عن النفس، كانت هذه المعسكرات تخلق بديلاً إسلامياً لتقصير الدولة العلمانية[٣٢] في الجامعات سيئة التجهيز، حيث كان الطلبة يضطرون أحياناً إلى مشاركة بعضهم في مقعد واحد، قاموا بالفصل بين الجنسين بهدف حماية الطالبات من المضايقات في قاعات الدراسة، كما قاموا أيضاً بعقد حصص دراسية في المساجد، التي تكون عادة أكثر هدوءاً من القاعات الجامعية المزدحمة. أصبح هؤلاء القادمون من المناطق القروية والذين بدؤوا يختبرون حياة المدن الحديثة لأوّل مرة قادرين على إيجاد طريقهم الخاص للحداثة في وضع إسلامي مألوف بالنسبة إليهم.

أصبحت احتجاجات الطلبة أكثر شراسة مع تقرّب السادات من الغرب وزيادة استبداده. في عام ١٩٧٨م، أصدر السادات قانون العيب: أيّ انحراف عن القيم الراسخة سواء بالفكر، أو القول، أو السلوك يُعاقب مُرتكبه بخسارة الحقوق المدنية، والحجز على جواز سفره وأملاكه. كان المواطنون ممنوعين من الانضمام إلى أي جماعة، أو المشاركة في أي برنامج إذاعي، أو نشر أي شيء يمكن أن يهدد «الوحدة القومية والسلم

(٣١) المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٥٨ ـ ١٥٩.

الاجتماعي»، وحتى التعليق والكلام العابر في الجلسات الخاصة أو في البيوت، لن يمر من دون عقاب[٣٣] في رد فعل على اضطهاد الحكومة، بدأ الطلاب في جامعة المنيا بتخريب الكنائس المسيحية ـ التي ربطوها بالإمبريالية الغربية ـ وبمهاجمة من يرتدون الزي الغربي[٣٤] حظر السادات الجماعة ولكن القمع غالباً ما يدفع هكذا حركات إلى التطرّف، وانضم بعض الطلبة إلى حركة سريّة للجهاد المسلّح. درس خالد الإسلامبولي في جامعة المنيا وكان مشتركاً في إحدى هذه الخلايا في أيلول/سبتمبر ١٩٨١م، قبل اغتياله بفترة قصيرة، قام السادات باعتقال ١٥٠٠ شخصية معارضة، تضمّ بعض الوزراء، والسياسيين، والمثقفين، والصحافيين، والعلماء، والإسلاميين؛ وكان أخ خالد الإسلامبولي، محمد أحد المعتقلين[٣٥]

صاغ الأيديولوجيا التي اعتنقها مغتالو السادات، عبد السلام فرج، المرشد الروحي لشبكة الجهاد، والذي تمّ إعدامه مع خالد في عام ١٩٨٢م. تم تداول رسالته **الفريضة الغائبة** بشكل سري من قبل أعضاء التنظيم ومن ثمّ تمّ نشرها بعد الاغتيال. تُظهر هذه الرسالة المملة، وغير البارعة، والفقيرة علمياً كم كان الإصلاحيون العلمانيون مخطئين بحرمانهم للناس من الإرشاد الديني المناسب. كان فرج مستقلاً: تخرّج في قسم الهندسة الكهربائية ولم يكن يمتلك أية خبرة في الشريعة الإسلامية، ولكن يبدو أن أفكاره المتمرّدة قد انتشرت في المجتمع في الثمانينيات، من دون أن تُفحص من قبل العلماء الذين تمّ تهميشهم، حتى أصبحت أفكاره مقبولة على نطاق واسع في المجتمع[٣٦] كانت **الفريضة الغائبة** هي الجهاد الهجومي. بحسب فرج فإن القول بأنّ الجهاد في الإسلام جهاد دفاع فقط هو قول باطل ردده الكثيرون حتى اقتنع به المسلمون. والمسلمون في خضوع وذل لا يمكنهم أن يخرجوا منه ليستعيدوا كرامتهم إلا بالسلاح، ليس السادات أفضل من الكفار، لأنه

---

(٣٣) Heikal, *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*, pp. 118-119.

(٣٤) Patrick D. Gaffney, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*, Comparative Studies on Muslim Societies; Book 20 (Berkeley, CA; London: University of California Press, 1994), pp. 97-101.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٤١ ـ ١٤٢.

(٣٦) Johannes J. G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York; London: Macmillan, 1988), pp. 49-88.

يحكم بـ«حكم الكفر» الذي فرض على الأمة من قبل المستعمرين[٣٧] وبغضّ النظر عن إيمانهم الظاهر، فإنّ السادات ومن معه مجموعة من المرتدّين الذين يستحقّون الموت. استشهد فرج بفتوى ابن تيمية ضدّ حكّام المغول، الذين هم مثل السادات، مسلمون بالاسم فقط. في زمن الشافعي، كان المسلمون يخشون من العدو الخارجي؛ أما الآن، فإنّ الكفار يحكمون الأمة فعلياً ولإقامة دولة إسلامية حقاً، فإنّ الجهاد فرض عين على كل مسلم قادر.

كشف فرج عن «الوثنية» الحاضرة في بعض أشكال الإسلام السياسي والخطابات العلمانية، عندما جعل الأمة هي القيمة العليا «على كل مسلم السعي لإعادة الخلافة» يقول فرج؛ ومن لا يقوم بذلك فإنه سيموت «ميتة الجاهلية»[٣٨] في الماضي، كان الإسلام ديناً مؤيّداً بالنجاح، وحتى قدوم المرحلة الحديثة، بدا أن موقع الأمة القوي تأكيدٌ على صدق رسالة القرآن: بأن المجتمع الذي يتبع الهداية سيزدهر ويرث الأرض لأنه يتناغم مع الطريقة التي ينبغي أن تكون الأشياء عليها، وكان ضعف الأمة المفاجئ بمثابة صدمة لاهوتية لبعض المسلمين، تماماً كما كانت الداروينية بالنسبة إلى بعض المسيحيين. تفاقم الشعور الحاد بالعار والإذلال بسبب الشعور بعظمة الماضي. عبَّر معظم الإسلاميين عن رغبة يائسة بإعادة تاريخ الإسلام العظيم إلى العصر، ولكن هذا الحلم باستعادة الأمة لمجدها أصبح مطلقاً، مطلوباً لذاته، كما أنه أصبح يبرر وسيلة الجهاد الهجومي، أو الاغتيالات. في المصطلحات الإسلامية، يشكّل هذا نوعاً من الخطيئة الكبرى؛ الشرك، بوضع نموذج سياسي على ذات الرتبة مع الله. كما لاحظ أحد المفكّرين، فإن مبدأ الجهاد لا يكمن في القبول بالعنف غير القانوني، وإنما يعبَّر عنه في رؤية مهمة ترى بأن «الحقيقة النهائية للإنسان لا تكمن في يوتوبيا بعيدة ونقية، وإنما في العمل الدائم والكفاح لأجل تطبيق القيم والمبادئ على العالم الممتلئ بالمعيقات والأحزان»[٣٩]

تصبح بدائية التفكير الديني لدى فرج واضحة حين يُفسّر لماذا تجب

(٣٧) المصدر نفسه، ص١٦٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص١٦٦.

(٣٩) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ; London: Princeton University Press, 1957), p. 241.

مقاتلة السادات قبل إسرائيل: إن قامت دولة إسلامية حقّة في مصر، بحسب رأيه، فإنّ القدس ستعود تلقائياً إلى حكم المسلمين. وعد الله المسلمين، في القرآن، بأنه سيذلّ أعداءهم وينصرهم. عاد فرج، في تخلٍّ عدمي عن كلّ من دراسته العلمية الحديثة وعن مبادئ القرآن التي تحثّ المسلمين على استعمال عقولهم، إلى نوع ساذج جداً من الفلسفة الخالدة الذي لا يرقى سوى لأن يكون تفكيراً سحرياً: إن أخذ المسلمون المبادرة، فإنّ الله «سيتدخل [ويغيّر][*] قوانين الطبيعة». هل يمكن للمحاربين أن يتوقّعوا معجزة؟ يجيب فرج: «نعم»[٤٠] كان المراقبون للمشهد متحيّرين من غياب أية ثورة منظّمة بعد عملية الاغتيال. اعتقد فرج بأنّ الله سيتدخّل ويقوم بباقي ما يلزم[٤١]، ولكنه لم يفعل. أصبح حسني مبارك رئيساً من دون جلبة، واستمرت دكتاتوريته العلمانية في السلطة لثلاثين عاماً

ظهر الإرهاب أحياناً في العالم الإسلامي عندما كانت حدود الأمم غير متوافقة مع الحدود التي وضعتها القوى الاستعمارية للدول[٤٢]؛ فقد وضعت حدود لبنان بحماقة من قبل المستعمرين؛ فورث لبنان نمطاً من التفاوت الاقتصادي، والمشاكل الخاصة والمأساوية. كان السكان الشيعة يقطنون في الريف المجدب بين صور وصيدا، وهي المنطقة التي كانت حتى عام ١٩٢٠م جزءاً من سوريا الكبرى، وهكذا فلم تكن لديهم روابط تاريخية مع المسلمين السنة والمارونيين المسيحيين في الشمال؛ ولم يشترك الشيعة في عمليتهم التحديثية. جعلت البرجوازية الثرية من بيروت عاصمة ثقافية في الشرق الأوسط، ولكن جنوب لبنان بقي من دون تطوير، لأن الدستور جعل كلّ طائفة مسؤولة بشكل خاص عن مؤسساتها الاجتماعية ورفاهيتها كان فقر الشيعة يعني أن معظم قراهم التي يبلغ عددها ٣٠٠ قرية لم تكن لديها مستشفيات أو أنظمة للري، ولأنّ الشيعة لم يكونوا حريصين على التعليم، فإنهم لم يكونوا يحظون بتمثيل كافٍ في الحكومة الوطنية. خلال الخمسينيات، وبسبب عجزهم عن العيش في أراضيهم، هاجر آلاف الشيعة

(*) إضافة من المؤلفة.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٩٠ و١٩٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص٩٠، ١٩٨ و٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤٢) English, *Terrorism: How to Respond*, p. 51.

إلى بيروت حيث عاشوا في مناطق عشوائية في المسلخ والكرنتينا، والتي عرفت محلياً باسم «حزام البؤس». لم يتم استيعابهم في المجتمع، بل تم ازدراءهم من قبل السكان الأثرياء.

في ١٩٥٩م، جاء موسى الصدر، رجل الدين الإيراني الألمعي والعالم الكوني، من النجف، حيث قامت مجموعة من العلماء بتطوير صيغة منقّحة ومعدّلة من التشيّع. استعمل الصدر الأفكار الشيعية لمساعدة الناس على التأمل في أوضاعهم السياسية والاجتماعية، وبدأ بتحويل هذا المجتمع المتخلّف إلى إحدى الطوائف الرئيسية والقائدة في لبنان. كان الصدر مقتنعاً بأنّ جزءاً من المشكلة يكمن في أن السكون الانطوائي التقليدي للشيعة قد أسهم في تهميشهم. تبنى الإمام السادس سياسة من «العلمانية المقدّسة» لحماية الشيعة من العنف العباسي. ولكن ظروف العالم الحديث تتطلّب من الشيعة أن يعودوا إلى روح الإمام الحسين وأن يحملوا مسؤولية قدرهم بأيديهم. سيجد الشيعة في الحسين نموذج الشجاعة والاختيار السياسي[٤٣] انتقد الصدر العلماء ومُلّاك الأراضي الإقطاعيين لفشلهم في مساعدة مجتمعهم. قام موسى الصدر، برفقة آية الله محمد حسين فضل الله، أحد أعضاء الحوزة العلمية في النجف أيضاً، بتزويد المجتمع باحتياجاته الضرورية وبدأ ببناء ثقافة الاعتماد على النفس عند الشيعة ومقاومة الظلم البنيوي للبنان[٤٤]

كانت جميع عناصر العنف البنيوي التي تسهم عادة في نشوء الحركات الإسلامية حاضرةً في لبنان: الفارق الشاسع ما بين النخبة المتغربة، التي تحظى بامتيازات خاصة، وبين الجماهير التي لم تشترك في عملية التحديث؛ التمدّن السريع والمتعجّل؛ نظام اجتماعي غير عادل، وحالة من التفكك الاجتماعي والمكاني. ولكن الحالة اللبنانية كانت أكثر تعقيداً من ذلك بسبب الصراع العربي ـ الإسرائيلي المستعصي. فبعد اتفاق القاهرة ١٩٦٩، سُمح

---

(٤٣) Abdulaziz A. Sachedina, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991), pp. 404-405.

(٤٤) Alastair Crooke, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution* (London: Pluto Press, 2009), p. 173.

لمنظمة التحرير الفلسطينية بتأسيس قواعد في جنوب لبنان لمهاجمة إسرائيل منها، وعندما تمّ طردهم من الأردن (١٩٧٠)، أصبح لبنان القاعدة الرئيسة لمنظمة التحرير الفلسطينية. في جنوب لبنان، عانى الشيعة خسائر ثقيلة بسبب القصف الإسرائيلي الانتقامي. مع الوقت تغيّرت ديموغرافية لبنان أيضاً؛ فمعدلات الولادة لدى الشيعة ارتفعت بشكل كبير، وارتفع عدد السكان الشيعة من ١٠٠ ألف في ١٩٢١م إلى ٧٥٠ ألف في ١٩٧٥م. ولأن معدلات الولادة لدى السنّة والموارنة كانت في انخفاض، فإنّ الشيعة أصبحوا يشكّلون ٣٠ في المئة من السكان في منتصف السبعينيات، وأصبحوا يشكلون الطائفة الاجتماعية الأكبر(٤٥) عندما طالب كلٌّ من المسلمين السنة والشيعة بإعادة هيكلة المؤسسات السياسية تبعاً لهذه التغيّرات، اندلعت كارثة الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٧٨م). أصبح لبنان منطقة عنيفة وخطرة، حيث لم يعد القتال خياراً، وإنما ضرورة شخصية للحفاظ على الحياة.

أصبح الإسلام الشيعي عسكرياً بسبب الانتشار الواسع للمعارك والاضطهاد البنيوي في المجتمع اللبناني. كان الصدر قد أنشأ بالفعل معسكرات لتدريب الشباب الشيعة للدفاع عن أنفسهم وقام، بعد اندلاع الحرب الأهلية، بتأسيس حركة أمل (أفواج المقاومة اللبنانية)، والتي وضعت الطبقات الفقيرة بجانب «الرجال الجدد»، رجال الأعمال الشيعة والمهنيين الطامحين إلى الصعود إلى أعلى الهرم الاقتصادي. قاتلت الحركة هيمنة المارونيين جنباً إلى جنباً مع الدروز، الطائفة الشيعية الباطنية الصغيرة. عانى الشيعة، ربما، أكثر من باقي الطوائف خلال الحرب الأهلية؛ فقد تمّ تدمير أحيائهم العشوائية من قبل الميليشيات المسيحية، وتشرّد الآلاف منهم بلا مأوى، كما أنّ آلافَ أخرى منهم اضطرت إلى الهرب من الجنوب في أثناء الصراع الدائر بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية. عندما هاجمت إسرائيل جنوب لبنان في عام ١٩٧٨م لطرد منظمة التحرير الفلسطينية، تم تدمير الكثير من منازل الشيعة واضطر مئات الآلاف منهم للجوء إلى بيروت.

في هذه اللحظة الحرجة، قام موسى الصدر بزيارة إلى ليبيا واختفى

---

(٤٥) Martin Kramer, "Hizbullah: The Calculus of Jihad," in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), pp. 540-541.

هناك، وربما يكون قد قتل من قبل القذافي، وهكذا أصبح «الإمام الغائب» الجديد لشيعة لبنان. تسببت هذه الخسارة في انقسام حركة أمل: تَبعَ البعض نبيه برّي، العلماني الذي تلقّى تعليماً غربياً، والذي أيّد الفعل السلمي، غير أنّ معظم «الرجال الجدد» المتعلّمين اتبّعوا فضل الله، العالم الذي قدّم رؤى أثارت الكثير من الجدل لدى السلطات والمجتمع. في هذا المجتمع الممزّق بسبب الصراع العنيف، كتب فضل الله كتابه **الإسلام ومنطق القوة**، والذي حث فيه المسلمين على أن يكونوا مستعدين للقتال، بل وأن يموتوا، إن اضطروا، كالحسين في صراعه من أجل العدالة والمساواة. ليس الاستشهاد مجرّد عمل ديني، بل هو فعل ثوري سياسي، رفضٌ للخضوع للاضطهاد والقسوة. حين تستعمل القوة بشكل صحيح، فإنّها تمكن الإنسان من أن يكون مسؤولاً عن حياته، وهي الطريقة الوحيدة للبقاء بكرامة في عالم عنيف:

«في كل حالة من حالات تعاظم القوة: كانت الحياة تتقدّم وتفسح المجال لولادة طاقات جديدة، ومواقف مبدعة، وتحرّك المبادئ لتفرض نفسها على الواقع: والعكس هو الصحيح. أما في حالات الضعف: فإن الحياة تبدأ في الانهيار والتراجع إلى الخلف: أما الطاقات فإنها تتضاءل وتنكمش: وتتجمّد في النطاق الضيّق داخل الذات، فيما يشبه الاختناق والشلل. حتى التاريخ: تاريخ الحرب والسلم، في العلم والمال وفي غير ذلك: إنه تاريخ الأقوياء»[٤٦]

على المسلمين ألا يخجلوا من النجاح الاقتصادي وألا يرفضوا التكنولوجيا الحديثة، وإنما عليهم أن يستعملوا هذه الوسائل لمقاومة الظلم والتهميش. لن يتبع المسلمون الشيعة الغرب بهذا، لأنهم، بدلاً من إقامة دولة حديثة تكون أداة لاقتصاد السوق، سيقومون ببناء دولة إنسانية تقوم على قيم المجتمع واحترام الذات. ستكون الغاية إسلامية حتى لو كانت الوسيلة حديثة.

---

(٤٦) محمد حسين فضل الله، **الإسلام ومنطق القوة**، ط ٣ (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٦)، ص١٧، و

Crooke, Ibid., p. 173.

في عام ١٩٧٩، أنشأ فضل الله «حزب الله»، مستلهماً من الثورة الإيرانية ومستفيداً من التدريب والتمويل الذي يتلقاه من طهران. استغرب الغربيون من أن الثورة الإيرانية قد فشلت في التوسّع في المجتمعات الشيعية القريبة من إيران في الخليج والسعودية، ولكنها تمكنت من مدّ جذورها بسرعة إلى لبنان البعيد(٤٧) في الحقيقة، فإنّ إيران ولبنان تربطهما علاقات قديمة. في القرن السادس عشر، عندما أقام الصفويون إمبراطوريتهم الشيعية في إيران، ثمّ توسّعوا في البلدان السنيّة، كانوا يطلبون النصح والمشورة من علماء الشيعة في لبنان؛ ولذا فقد كان أمراً طبيعياً لشيعة لبنان أن يتحالفوا مع شبكة الثورة الإيرانية. أصبح حزب الله محط اهتمام العالم للمرة الأولى في أثناء الاجتياح الإسرائيلي في عام ١٩٨٢ وتدخّل الجيش الأمريكي (١٩٨٣ - ١٩٨٤م)، عندما قام انتحاريو حزب الله في ٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٣م بقتل ٢٤١ أمريكياً و٥٨ فرنسياً من قوات حفظ السلام في معسكراتهم الواقعة بالقرب من مطار بيروت؛ تبعت هذه العملية الاستشهادية سلسلة من الهجمات على السفارة الأمريكية وثكنات الجنود الأمريكيين.

لتفسير هذه الهجمات العنيفة، أصدر حزب الله بياناً أشار فيه إلى معارضة الولايات المتحدة للخميني، ودعمها لصدام حسين، وإسرائيل، والمسيحيين المارونيين. وتحدّث فضل الله عن «الصمت المتغطرس» للقوى الغربية في وجه معاناة العالم الثالث(٤٨) لم تكن هذه العمليات مستلهمة من الحمية الدينية وإنما من هدف سياسي واضح: إجبار المحتلين الأجانب على مغادرة لبنان. كان هذا «انتحاراً ثورياً». فيما يتعلّق بهذا النهج المتبّع، أشار فضل الله إلى أن الشيعة يخوضون صراعاً غير متكافئ:

«لا تمتلك الأمم المضطهدة التكنولوجيا المتطوّرة ولا الأسلحة المدمّرة التي تمتلكها أمريكا وأوروبا وعليها أن تجد وسائلها الخاصة للقتال نحن لا نعتبر أن ما يفعله المسلمون المضطهدون ولا الوسائل غير المعتادة التي يتبعونها لمواجهة القوى العدوانية إرهاباً، بل نراها حرباً مشروعة تماماً ضدّ قوى العالم الإمبريالية»(٤٩)

(٤٧) Kramer, Ibid., p. 542.
(٤٨) Sachedina, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon," p. 448.
(٤٩) Interview with Fadl Allah, *Kayhan* (14 November 1985), and Kramer, Ibid., p. 551.

لم تكن هذه الأفعال عشوائية أو متعصبة أو غير عقلانية، بل كانت «واجبات مشروعة محكومة بقواعد» وضوابط على المسلمين ألا ينتهكوها[٥٠]. تمنع إحدى هذه القواعد الاستهداف المتعمّد للمدنيين الذي تحرّمه الشريعة الإسلامية، على الرغم من أن حزب الله قد أسر رهائن أمريكيين وبريطانيين وفرنسيين وألمانيين لتأمين إطلاق سراح الأسرى الشيعة. في الغرب، استدعت الهجمات الانتحارية ذكرى الحشاشين، الذين كانوا يرمزون في الغرب إلى التعصّب الذي طالما كان يُعزى إلى الإسلام. ولكن بينما كان حزب الله بلا شك أول من مارس هذه الطرق المثيرة للجدل في الشرق الأوسط الحديث، فإنّ معظم الهجمات الانتحارية في لبنان خلال الثمانينيات قد قام بها علمانيون. وفقاً لإحدى الدراسات، فإن حزب الله كان مسؤولاً عن سبع عمليات انتحارية؛ بينما كان الحزب السوري القومي الاجتماعي مسؤولاً عن ٢٢ عملية انتحارية، وحزب البعث الاشتراكي عن عشرة عمليات[٥١].

بحلول عام ١٩٨٦م، أدان معظم رجال الدين الهجمات الانتحارية وأسر الرهائن باعتبارها أفعالاً غير إسلامية. كان حزب الله متفقاً حول ذلك، وكان يعرف بأنّ عليه أن يعيد توجيه عملياته، فقد كانت بعض عملياته غير مسؤولة وأدت إلى نتائج عكسية، كما أنها أدّت إلى خسائر كبيرة وإلى انقسامات في المجتمع الشيعي. كانت هناك حالة من التوتّر بين أمل وحزب الله، وقد قاومت القرى محاولات حزب الله لفرض الحكم الإسلامي[٥٢]. خلال هذا الوقت، وصل فضل الله إلى الاستنتاج بأنّ العنف، بعد كلّ شيء، لم يجلب النتيجة المرجوّة: ما الذي حققته منظمة التحرير الفلسطينية عبر الإرهاب الذي روّع العالم؟ على شيعة لبنان أن ينتهجوا طريقاً جديداً، هكذا رأى فضل الله، وأن يعملوا «ضمن

---

(٥٠) محاضرة للسيد محمد حسين فضل الله، في: **النهار**، ١٤/ ٥/ ١٩٨٥، و
Kramer, Ibid., p. 550.

(٥١) Kramer, Ibid., pp. 548-549, and Ariel Meroni, "The Readiness to Kill or Die: Suicide Terrorism in the Middle East," in: Walter Reich, ed., *The Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990), pp. 204-205.

(٥٢) Crooke, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution,* pp. 175-176.

الأهداف والظروف الواقعية» التي تحيط بهم[٥٣] كان فضل الله يعرف بأن من المستحيل إقامة دولة إسلامية في لبنان، وفي عام ١٩٨٩م، أشار إلى أن الوقت قد حان ليبدأ الإيرانيون بـ «تسوية علاقاتهم مع بقية العالم»، حيث إن الثورة، مثل جميع الحركات السياسية، تمرّ بعدة مراحل وتتغيّر بتغيّر العالم:

«مثل جميع الثورات، بما فيها الثورة الفرنسية، فإن الثورة الإسلامية لم تكن واقعية في البداية. في ذلك الوقت كان هذا مفيداً لإقامة الدولة، ولإعلان التعبئة العامة، وتأسيس طريقة دينية في التفكير والحياة، مع الأمل بتحقيق الانتصار في مشروع التحرر والاستقلال للمسلمين من القوى العظمى»[٥٤]

تخلّى حزب الله عن الإرهاب وأصبح حزباً سياسياً مسؤولاً أمام منتخبيه، وبدأ يركّز على فعاليته الاجتماعية ويعمل على إحداث تحوّل عميق في المجتمع.

كان حزب الله قد بدأ بالفعل بفصل نفسه عن الميليشيات الشيعية عبر تطوير هيكلية الخلايا السرية وعبر ابتكار عملية روحية مصممة لاستبدال ما سمّاه الخميني «العقل المستعمَر» بعقل يمكنه التفكير خارج الأطر التي فرضها الغرب[٥٥] كان جميع قيادات حزب الله يشاركون في حضور المحاضرات والدروس الفلسفية لتطوير قدرتهم على التفكير النقدي والمستقل. مثل ناشطي حركة الحقوق المدنية في أمريكا، عملوا في مجموعات صغيرة في القرى لمعرفة كيف يمكن لكلّ فرد أن يقوم بأفضل ما لديه للمساهمة في المجتمع: قاموا بتوجيه الأفراد بحسب قدراتهم للعمل في التجارة أو تدريبهم ليكونوا مقاتلين محترفين. كان هدفهم، وهو يذكّرنا بالمثال الكونفوشي، هو بناء مجتمع شيعي يحظى فيه الجميع بدرجة من الاحترام ويشعر كلّ فرد فيه بأنه ذو قيمة وفائدة للمجتمع. منذ حرب ٢٠٠٦

---

(٥٣) مقابلة مع السيد فضل الله، في: **الشراع** (١٨ آذار/ مارس ١٩٨٥)، و Kramer, Ibid., pp. 552-553.

(٥٤) Interview with Fadl Allah, in: *La Repubblica* (Rome) (28 August 1989), and Kramer, Ibid., p. 552.

(٥٥) Crooke, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*, pp. 175-182.

مع إسرائيل، ركّز حزب الله بشكل خاص على كبح الغضب وضبط النفس: «نريد أن نحوّل هذا الغضب من طريق مدمّر إلى فائدة سياسية ـ البناء، والمقاومة، ربما ـ وإلى نشاط اجتماعي بنّاء»[٥٦]

خلال الحرب، طوّر حزب الله حلّاً بديلاً لمشكلة المعركة غير المتكافئة[٥٧] فخلال استعدادهم للمعركة المحتملة، قاموا بحفر شبكة من الأنفاق والمخازن تحت الأرض، بعضها يصل عمقه إلى أربعين قدّماً، حيث يمكن للمقاتلين أن يحتموا داخل الأنفاق من الضربات الإسرائيلية، ومن ثَم يقوموا بإطلاق القذائف والصواريخ بعيدة المدى. كان حزب الله يعرف جيداً بأنّ هذه الاستراتيجية لن تدمّر آلة الحرب الإسرائيلية القوية، غير أنّ كثافة الصواريخ واستمرارها على مدى زمني طويل سيؤثّر في الروح المعنوية لإسرائيل. كان هدف حزب الله هو إجبار إسرائيل على شن هجوم بريّ، وعندها فإنّ مقاتلي حزب الله المدرّبين، بمعرفتهم العميقة بالمنطقة وتضاريسها، سيتمكنون من تدمير المدرّعات الإسرائيلية بالصواريخ المضادة للدروع المحمولة على الكتف. حقق حزب الله أيضاً تفوقاً في مجال الاستخبارات والعلاقات العامة، وهو ما جعل العديد من الصحافيين الإسرائيليين يعترفون بصراحة بأنهم يفضّلون خطابات حزب الله ورسائله على جيش الدفاع الإسرائيلي. أظهر نجاحهم في إرغام الإسرائيليين على الانسحاب بأن الإرهاب ليس هو الطريقة الوحيدة لصدّ العدو المتفوّق عسكرياً

كانت القومية أكثر فعالية بكثير من الدين في إنتاج الإرهاب، يُظهر مثالا مصر ولبنان بأن إنكار حقوق الشعوب في تقرير مصيرها واحتلال أراضيها من قبل قوات أجنبية كانا من العوامل الأبرز تاريخياً لدفع البشر نحو التطوّع في المنظمات الإرهابية، سواء أكانت هذه المنظمات دينية أو علمانية[٥٨] في إسرائيل، شاهدنا كيف يمكن لديناميكية مختلفة من القومية أن تدفع التقاليد الدينية إلى اتجاه أكثر ميلاً إلى الحرب: فنزوع الدين نحو جعل

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص١٨٢.

(٥٧) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٨٧.

(٥٨) Robert Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism* (New York: Random House, 2005), pp. xiii and 22.

الدولة القومية قيمة عليا جعله يبرر ويحمي كلّ أشكال الفعل العنيف، بغضّ النظر عن درجة تطرّفه. في أيار/مايو ١٩٨٠م، بعد مقتل ستة من طلبة اليشيفا (Yeshiva) في الخليل، خطط مناحيم ليفني ويهودا عتصيون (Yehuda Etzion)، المنتميان إلى جماعة غوش الاستيطانية، للقيام بتفجير سيارات خمسة من رؤساء البلديات العربية، لا بهدف قتلهم، وإنما لتشويههم ليكونوا تذكيراً للعرب بعواقب أي هجوم ضدّ إسرائيل[٥٩] ولكنّ هذه العملية كانت خطّة ثانوية؛ ففي نيسان/أبريل ١٩٨٤م، كشفت الحكومة الإسرائيلية عن وجود حركة يهودية سريّة خططت لتفجير قبة الصخرة بهدف إنهاء اتفاقية كامب ديفيد.

لكبح العدوانية اليهودية التي يمكن أن تهدد وجود الدولة، أكد حاخامات التلمود بأن الهيكل لا يمكن أن يُبنى إلا على يد الماشيح، وخلال القرون الطويلة، اكتسبت هذه الفكرة قوة تحريمية/تابوه. ولكنّ المتطرّفين كاليهود كانوا متضايقين بشدّة من وجود قبّة الصخرة، ثالث الأماكن المقدّسة لدى المسلمين، والتي كان يُقال بأنها تقع في موقع هيكل سليمان. كانت القبة المذهلة، التي ترسم سماء القدس، وتتناغم بانسجام مع البيئة الطبيعية المحيطة بها، تذكيراً دائماً بسيطرة المسلمين لقرون على هذا المكان المقدّس. بالنسبة إلى «الغوش»، أصبح رمز الأقليّة المسلمة هذا، رمزاً شيطانياً وصفه ليفني وعتصيون بأنه «رجس» وأنه «السبب المتجذر لكل الخطأ الروحي في جيلنا». وبالنسبة إلى يشوعا بن شوشان (Yeshua ben Shoshan)، المرشد الروحي السرّي، كانت قبّة الصخرة هي القوة الشريرة التي أدّت إلى مفاوضات كامب ديفيد[٦٠] كان ثلاثتهم مقتنعين، بحسب الفلسفة الخالدة للكابالا، بأنّ أفعالهم هنا على الأرض ستؤثّر في الأحداث الدائرة في السماء، وستجعل الله، يسرّع من قدوم الماشيح المخلّص[٦١]

---

(٥٩) Ehud Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991), p. 97.

أُصيب في تلك العملية اثنان فقط من رؤساء البلديات العربية.

(٦٠) المصدر نفسه، ص٩٤ ـ ٩٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص٩٦، و

Aviezar Ravitsky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*, translated by Michael Swirsky and Jonathan Chipman (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993), pp. 133-134.

باعتباره خبير متفجّرات في جيش الدفاع الإسرائيلي، صنّع ليفني قنبلة محكمة لتدمير قبّة الصخرة من دون أن تؤثّر في ما حولها[٦٢] والسبب الوحيد الذي منعهم من القيام بذلك هو أنهم لم يجدوا أي حاخام يبارك هذه العملية. كانت هذه الخطة نموذجاً آخر يُظهر غريزة الموت الحديثة. كان تدمير قبّة الصخرة ليؤدّي بالتأكيد إلى حرب يتوحّد فيها، للمرة الأولى، جميع العالم الإسلامي لمحاربة إسرائيل. كان المفكرون الاستراتيجيون في واشنطن مقتنعين بأنه في أثناء الحرب الباردة، عندما دعم السوفيات العرب ودعمت واشنطن إسرائيل، يمكن لحدث كهذا أن يُشعل الحرب العالمية الثالثة[٦٣] كان بقاء إسرائيل وسلامة أراضيها أمراً مركزياً للنشطاء اليهود، ولو برر إبادة عرق إنساني بأكمله.

وبغضّ النظر عن حماستهم الدينية، فإنّ قناعات النشطاء الحربية كانت تنتهك التعاليم التقليدية لحاخامات اليهود وأحبارهم. فقد كان الحاخامات يشدّدون دوماً على أن العنف الموجّه نحو البشر الآخرين مساوٍ لإنكار الله، الذي خلق الرجال والنساء على صورته؛ والقتل بالتالي هو انتهاك للمقدّس. خلق الله آدم، إنساناً واحداً، ليُعلّمنا بأن تدمير حياة إنسان واحد تعادل تدمير العالم بأكمله[٦٤]

مثّلت قبة الصخرة رمزاً محسوساً لإذلال اليهود، والهيمنة عليهم وإبادتهم، وهو ما عززه بشكل خطير تاريخ المظلومية والمعاناة، وهو ما يمكن أن ينفجر في أية لحظة. قاتل اليهود من جديد وتمكنوا من تأسيس دولة عظمى في الشرق الأوسط وهو ما بدا أمراً لا يُصدّق بالنسبة إليهم. بالنسبة إلى «الغوش»، بدت عملية السلام وكأنها تهدد هذا الانتصار الصعب، ومثل الرهبان الذين قاموا بتدمير المعابد الوثنية بعد محاولة جوليان لإخضاع المسيحية، كان ردّ فعل اليهود الغريزي هو «ليس مرة أخرى». وهكذا استمرّ اليهود المتطرّفون، بموافقة الحاخامات أو دونها، بالاقتراب

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ٩٨.

(٦٣) Gideon Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 267-268.

(٦٤) Mekhilta on Exodus 20:13; M. Pirke Aboth 6: 6; B. Horayot 13a; B. Sanhedrin 4:5, in: Claude Goldsmid Montefiore and Herbert Loewe, eds., *A Rabbinic Anthology* (New York; London: Macmillan, 1974).

من أفكار ليفني الخطرة، مقتنعين بأنّ مشروعهم السياسي يمتلك أساساً من الحقيقة الداخلية. رسم «أمناء جبل الهيكل» خططاً لبناء الهيكل اليهودي الذي سيقوم يوماً ما محلّ قبة الصخرة، وعرضوا مجسّماً له في متحف استفزازي بالقرب من الحرم الشريف، بجانب الآنية الطقوسية والأزياء الدينية المصممة لمراسم الهيكل. بالنسبة إلى البعض، فإن قيام عنقاء القدس اليهودية من رماد أوشفيتز (Auchwitz) يحتاج إلى قيمة رمزية لا يمكن التفاوض عنها أو التنازل.

يظهر تاريخ القدس (Jerusalem) لنا كيف تصبح الأماكن المقدّسة أكثر أهمية للناس عندما يفقدونها أو حين يشعرون أن سيطرتهم عليها أصبحت معرّضة للخطر. وهكذا أسهمت خطة ليفني في جعل الحرم الشريف أكثر أهمية لدى الفلسطينيين. عندما كان الإسلام قوّة عظمى، كان المسلمون يمتلكون الثقة الكافية لاستيعاب الجميع، والإخلاص لهذا المكان المقدّس. وبإطلاقهم على المدينة اسم القدس (Al-Quds)، كانوا يفهمون بأنّ هذا المكان المقدّس ينتمي إلى الله ولا يمكن أن يكون منطقة حصرية تابعة للدولة. عندما فتح عمر المدينة، ترك المعابد المسيحية مُصانة، ودعا اليهود إلى العودة إلى المدينة التي كانوا قد طُردوا منها منذ قرون. أما الآن، عندما بدأ الفلسطينيون المسلمون يشعرون بأنهم على وشك فقدان المدينة، فقد أصبحوا أكثر تملّكيّة. ومن هنا، فقد تحوّل التوتّر بين المسلمين واليهود إلى عنف في هذا المكان المقدّس: في عام ٢٠٠٠ أشعلت زيارة السياسي الإسرائيلي المتشدد أرييل شارون وحاشيته اليمينية إلى المسجد الأقصى، الانتفاضة الثانية.

خطط الحاخام مائير كاهانا (Meir Kahane) أيضاً لتدمير ما وصفه بـ «تدنيس الأغيار [غير اليهود] (the gentiles) لجبل الهيكل»[٦٥] كان معظم الإسرائيليين مصدومين من انتخابه عضواً في الكنيست (١٩٨٤) بـ ١,٢ في المئة من الأصوات[٦٦] بالنسبة إلى كاهانا، كانت مهاجمة الأغيار الذين يمكن أن يُشكّلوا أدنى خطر على الأمة اليهودية واجباً مقدّساً في نيويورك،

---

(٦٥) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, p. 121.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

قام بتأسيس عصبة الدفاع اليهودية (JDL) للانتقام من هجمات شبان سود على اليهود، ولكنه عندما وصل إلى إسرائيل واستوطن في «كريات أربع» غيّر اسم العصبة إلى «كاخ» (Kach) (والتي يعني اسمها حرفيا «هكذا!»)، وكان هدفها هو إجبار الفلسطينيين على مغادرة أرضهم. كانت أيديولوجيا كاهانا تمثّل تضييقاً/ تصغيراً (Miniaturization) للهوية، وهو ما يشكّل حافزاً على العنف(٦٧). كانت أصوليته شديدة التطرّف حتى أنها جعلت اليهودية تنحصر في مبدأ واحد. كان كاهانا يؤكّد: «ليس هناك رسائل متعددة في اليهودية»، «هناك رسالة واحدة فقط»: يريد الله من اليهود «أن يأتوا إلى هذا البلد ليؤسسوا دولة لليهود»(٦٨). إنّ إسرائيل مأمورة من الله بأن تكون أمة «مقدّسة»، بمنأى عن الأمم الباقية، ولذلك فإنّ «الله يريدنا أن نعيش في بلدنا، منعزلين، كي لا نتعامل سوى بأقل ما يمكن مع ما هو أجنبي عنا»(٦٩). في الكتاب المقدّس، شجّع الإخلاص للقداسة الكتبةَ الكهنوتيين على احترام «الغيرية» الأساسية في كلّ إنسان؛ لقد حثّ اليهود على محبة الغريب الذي يعيش في أرضهم؛ واستخدم ذكريات المعاناة التي عاشوها لا لتبرير الاضطهاد، بل للتعاطف مع محنة هؤلاء الأغيار المهجّرين بينهم. كان كاهانا يجسّد نسخة متطرّفة من القومية العلمانية في عدم قدرتها على التسامح مع الأقليات، والتي عانى اليهود أنفسهم بسببها. في رؤيته، تعني «القداسة» انعزالَ اليهود، الذين عليهم أن يفصلوا أنفسهم في أرضهم ويطردوا الفلسطينيين.

حاجج بعض اليهود بأن الهولوكوست «تستدعي منا الحفاظ على الديمقراطية، ومحاربة العنصرية، والدفاع عن حقوق الإنسان»(٧٠)، ولكن الكثير من الإسرائيليين كانوا مقتنعين بأن فشل العالم في حماية اليهود يتطلّب وجود قوة عسكرية إسرائيلية كبيرة، وكانوا بالتالي، معارضين للدخول في

(٦٧) Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (London; New York: W.W. Norton, 2006).

(٦٨) Raphael Mergui and Philippe Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel* (London: Saqi Books, 1987), p. 45.

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) Tom Segev, *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*, translated by Haim Watzman (New York: Hill and Wang, 1991), pp. 515-517.

مفاوضات السلام. بدأ الخلاص الماشيحي، كما يقول كاهانا، بعد حرب الأيام الستة، وحين تضم إسرائيل الأراضي الباقية، وتطرد العرب وتهدم قبة الصخرة، فإن الخلاص سيأتي من دون ألم. ولكن لأن الحكومة الإسرائيلية تريد إرضاء المجتمع الدولي بالامتناع عن هذا العنف، فإن الخلاص سيأتي بكارثة معادية للسامية، أسوأ بكثير من الهولوكوست، كارثة ستجبر كلّ اليهود على مغادرة الشتات[(٧١)] ألقت الهولوكوست بظلالها على أيديولوجيا كاهانا لم تكن دولة إسرائيل، بحسب رأيه، عطاءً لليهود، وإنما كانت انتقام الربّ من الأغيار: «لم يعد الرب يحتمل تدنيس اسمه، والسخرية والهوان والاضطهاد لشعبه»[(٧٢)] كان كل هجوم على اليهود جحوداً به، وكان كل فعل انتقامي يقوم به اليهود تقديساً لاسمه: «صفع اليهودي وجه عالم الأغيار المذهول الذي لم يُشهد منذ ألفيّ سنة»[(٧٣)] هذه الأيديولوجيا هي ما ألهم المستوطن في كريات أربع، باروخ غولدشتاين لإطلاق النار على اثنين وعشرين فلسطينياً في الحرم الإبراهيمي في الخليل في عيد الفوريم (Purim)، في ٢٥ شباط/ فبراير ١٩٩٤م. كانت هذه المجزرة انتقاماً لمقتل ٥٩ يهودياً في الخليل في ٢٤ آب/ أغسطس ١٩٢٩. مات غولدشتاين في أثناء الهجوم وتم اعتباره شهيداً من قبل اليمين المتشدد. سيُلهم هذا الهجوم الموجة الأولى من هجمات المسلمين الانتحارية في إسرائيل وفلسطين.

أسهمت الذاكرة الجماعية المشحونة بمشاعر الإذلال والخضوع للسيطرة الاستعمارية في نشوء رغبة بالطابع القومي القوي في الهند[(٧٤)] عندما ينظر الهندوس إلى التاريخ، فإنهم ينقسمون؛ يرى البعض الحالة المثالية في التعايش والتشارك الثقافي الذي كان قائماً بين المسلمين والهندوس، غير أنّ القوميين الهندوس يرون تلك الفترة على أنها صراع بين الحضارات، فرضت

---

(٧١) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Far Right*, p. 221.

(٧٢) Ehud Sprinzak, "Three Models of Religious Violence: The Case of Jewish Fundamentalism in Israel," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, p. 479.

(٧٣) المصدر نفسه، ص٤٨٠.

(٧٤) Ellen Posman, "History, Humiliation, and Religious Violence," in: Andrew R. Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence* (Chichester, UK: West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), pp. 336-337 and 339.

فيه القوة العسكرية الإسلامية ثقافتها على الغالبية الهندوسية[٧٥] يُخلّف العنف البنيوي للإمبراطورية دائماً حالة من الاستياء تبقى حاضرة لدى الشعوب الخاضعة لها لفترة طويلة، حتى بعد رحيل الإمبراطورية. تأسس حزب الشعب الهندي (BJP) في الثمانينيات كفرع تابع للـ«آر. أس. أس.»، وتغذّى على هذه المرارة التاريخية ونمّاها قامت حملات الحزب الانتخابية على الدعوة إلى هند قويّة عسكرياً، بترسانة نووية (والتي سُمّيت رؤوسها الحربية باسم الآلهة الهندوسية)، وعلى التمييز القومي. في البداية، لم يحقّق الحزب تقدّماً في استطلاعات الرأي، ولكن حظّه تغيّر بصورة دراماتيكية في عام ١٩٨٩، عندما عادت قضية مسجد بابري لتتصدّر العناوين الرئيسة[٧٦] في الهند، كما في إسرائيل، اكتسبت الجغرافيا المقدسة أهمية رمزية للشعور بالعار الوطني. هنا أيضاً، كان المسجد الجميل الذي يقف على أنقاض المعبد الهندوسي يُثير مشاعر الهندوس، لأنه يرمز في الذاكرة الجماعية لديهم إلى عهد سيطرة المسلمين. في شباط/فبراير ١٩٨٩م، قرر الناشطون بناء معبد جديد لراما في موقع المسجد، وقاموا بجمع التبرعات من الطبقات الأكثر فقراً في الهند؛ وفي القرى الصغرى شُكّل الطوب المكرّس للمعبد الجديد. كما هو متوقّع، اشتعل التوتر بين المسلمين والهندوس في الشمال، وخسر راجيف غاندي (Rajiv Gandhi)، الذي حاول حلّ الخلاف، في الانتخابات.

ارتفعت أسهم حزب الشعب الهندي في استطلاعات الرأي، وفي العام التالي، بدأ رئيس الحزب، لال كريشنا أدفاني (L. K. Advani) بـ رات ياترا (Rath Yatra) (حجّ العربة/ مهرجان العربة)، رحلة من ثلاثين يوماً تنطلق من الساحل الغربي إلى أيوديا التي كانت أكبر المشاركين في بناء معبد راما كانت سيارته التويوتا مُزيّنة لتمثّل عربة أرجونا في معركته الأخيرة في المهابهاراتا، وكانت الحشود المتحمّسة تقف على جانبي الطريق لتحيّته[٧٧] بدأ الحج في سومناث (Somnath)، وهو أمر له دلالته؛ إذ تقول الأسطورة إن

---

(٧٥) Sudhir Kakar, *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1996), p. 15.

(٧٦) Daniel Gold, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation," in: Marty and Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed*, pp. 532 and 572-573.

(٧٧) Kakar, Ibid., pp. 48-51.

السلطان محمد، سلطان غزنة، قد ذبح فيها آلاف الهندوس في طريق عودته في القرن الحادي عشر، وأنه قد دمّر معبد شيفا القديم فيها ونهب كنوزه. لم يصل أدفاني إلى أيوديا، لأنه اعتقل في ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠م، ولكن آلاف الهندوس القوميين من كلّ مناطق الهند كانوا قد اجتمعوا بالفعل في الموقع ليبدؤوا بهدم المسجد. قُتلت أعداد كبيرة منهم على يد الشرطة ليصبحوا شهداء، وانفجرت أعمال شغب واسعة بين المسلمين والهندوس عبر الهند. في النهاية تمّت إزالة مسجد بابري في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢م، بينما وقفت الصحافة والجيش متفرّجين. بالنسبة إلى المسلمين، استدعى هذا التدمير الوحشي الهاجس المخيف بإبادة الإسلام في شبه القارة الهندية. كان هناك المزيد من أعمال الشغب، أشهرها كان هجوم مسلمين على قطار يحمل الحجاج إلى أيوديا، التي انتقمت لهذا الهجوم بالقيام بمذبحة ضد المسلمين في غوجارات (Gujarat).

كان القوميون الهندوس، مثل الإسلاميين، مخدوعين بأمل بناء حضارة مجيدة، حضارة تعيد إحياء مجد الهند قبل قدوم المسلمين. كانوا مقتنعين بأنّ ما يحول بينهم وبين هذه اليوتوبيا هي بقايا الإمبراطورية المغولية، التي جرحت جسد الهند الأم. رأى عدد هائل من الهندوس في تدمير مسجد بابري نوعاً من التحرر من العبودية؛ ولكن آخرين كان يحاججون بأن هذه العملية لم تنته بعد وبأن على الهندوس أن يهدموا المساجد الكبرى في ماثورا (Mathura)، وفاراناسي (Varanasi)[٧٨] ولكنّ كثيرين من الهندوس كانوا فزعين دينياً من مأساة أيوديا، وإذاً فلا يمكن أن نقوم بإرجاع هذا التحطيم للرموز الدينية إلى طبيعة عنيفة كامنة في «الهندوسية»، التي لا تمتلك بالتأكيد جوهراً واحداً، مع أو ضدّ العنف. ما حدث، هو أن الأساطير والتديّن الهندوسي قد اختلطا بالشعور القومي العلماني، تحديداً في عدم قدرته على استيعاب الأقليات.

جعل كلّ هذا معبد راما الجديد رمزاً للهند الحرة لدى الهندوس القوميين. وقد عبّرت عن عواطفهم الناسكةُ المبجّلة ريثامبرا (Rithambra) في

(٧٨) Paul R. Brass, *Communal Riots in Post-Independence India* (Seattle: University of Washington Press, 2003), pp. 66-67.

حيدرأباد في نيسان/أبريل ١٩٩١م، في حديث استخدمت فيه مقاطع شعرية فاتنة من الشعر الملحمي الهندي[٧٩] ليس المعبد مجرد مبنى، ولا تكتسب أيوديا لمجرد كونها محلّ ولادة راما «معبد راما هو مبعث الفخر واحترام الذات. إنه صورة للوحدة الهندوسية. سنبني المعبد!»[٨٠] كان راما هو التعبير عن وعي الجماهير: لقد كان إله الطبقات الفقيرة؛ صيادو السمك، الإسكافيون، عمال الغسيل[٨١] كان الهندوس يبكون لأجل كرامتهم، واحترام ذاتهم، وجوهرهم الروحي الذي فقدوه. ولكن الذات الهندوسية الجديدة يمكن أن يُعاد بناؤها فقط بتدمير «الآخر» المضاد لها والمسلمون هم الوجه المقابل للتسامح الحميد الهندوسي: متعصبون وغير متسامحين، مدمّرو المعابد، والمستبدون الأشرار. كانت ريثامبرا تقدّم في أثناء حديثها صوراً واضحة للجثث المشوّهة، والأيدي المبتورة، والصدور المفتوحة كضفادع التشريح، والجثث المقطوعة والمحروقة والمشوّهة، وتستدعي بذلك صورة الهند الأم، التي دنّسها وخربها الإسلام. كان من الصعب أن يدّعي الـ٨٠٠ مليون هندوسي بأنهم مضطهدون اجتماعياً واقتصادياً، وهكذا فقد تغذّت القومية الهندوسية على مثل هذه الصور من الاضطهاد وأكّدت على أن الهوية الهندوسية القوية لا يمكن أن تُستعاد إلا بعمل عنيف حازم.

حتى الثمانينات، بقي الفلسطينيون بمعزل عن موجة الصحوة الدينية التي عمّت الشرق الأوسط. كانت منظمة التحرير، التي كان يرأسها ياسر عرفات آنذاك، منظمة قومية علمانية. أُعجب معظم الفلسطينيين به، ولكن منظمة التحرير كانت تستهدف النخبة الفلسطينية المتغرّبة، ولم يؤدِّ الفلسطينيون المتديّنون أي دور في عملياتها الإرهابية[٨٢] عندما قُمعت منظمة التحرير في قطاع غزة في عام ١٩٧١م، أسس الشيخ أحمد ياسين المجمّع الإسلامي، كفرع للإخوان المسلمين، الذي كان يركّز على العمل الاجتماعي. بحلول عام ١٩٨٧ كان المجمّع قد أسس العيادات الطبية، ومراكز تأهيل المدمنين،

---

(٧٩) Kakar, Ibid., pp. 154-157.

(٨٠) المصدر نفسه، ص١٥٧

(٨١) المصدر نفسه، ص١٥٨.

(٨٢) David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), p. 114.

والأندية الشبابية، والمرافق الرياضية والمراكز القرآنية في أنحاء القطاع، لم يكن المجمّع مدعوماً فقط من صدقات المسلمين، وإنما بتسهيلات من الحكومة الإسرائيلية أيضاً في محاولة لإضعاف منظمة التحرير الفلسطينية وتقويضها. حتى تلك المرحلة، لم يكن أحمد ياسين مهتماً بالصراع المسلّح، وعندما اتهمته منظّمة التحرير بأنه دمية بيد الإسرائيليين، ردّ بأن سياستهم العلمانية هي ما دمّر الهوية الفلسطينية(٨٣) كان المجمّع يمتلك شعبية أوسع بكثير من حركة الجهاد الإسلامي، التي تأسست في الثمانينيات، والتي حاولت تطبيق أفكار قطب على المأساة الفلسطينية، معتبرة نفسها طليعة لصراع عالمي «ضدّ قوى الاستكبار العالمي (الجاهلية)، وضدّ الأعداء المحتلين والمستعمرين، في كل أنحاء العالم»(٨٤) شاركت حركة الجهاد الإسلامي في هجمات إرهابية على الجيش الإسرائيلي ولكنها نادراً ما استشهدت بالقرآن؛ وكان خطابها علمانياً صريحاً وكانت المفارقة أنّ الأمر الديني الوحيد في هذه المنظمة هو اسمها، وهذا ما يُفسّر افتقارها إلى الدعم الشعبي(٨٥)

اندلعت الانتفاضة الأولى (١٩٨٧ ـ ١٩٩٣م)، التي قادها الشبّان الفلسطينيون العلمانيون، وغيّرت كلّ شيء. بعد نفاد صبرهم على فساد فتح وعدم فعاليتها، الحزب الذي يقود منظمة التحرير الفلسطينية، نادى الشبان جميع السكان للانتفاض ورفض الخضوع للاحتلال الإسرائيلي. كان الأطفال والنساء يرمون الحجارة على الجنود الإسرائيليين، ومن يقتل منهم كان يُحمل شهيداً على الأكتاف. تركت الانتفاضة انطباعاً قوياً لدى المجتمع الدولي: فقد كانت إسرائيل تقدّم نفسها دوماً على أنها تمثّل شجاعة داوود في مواجهة جالوت/العرب، ولكن العالم، الآن، رأى الجنود الإسرائيليين المدججين بالسلاح وهم يلاحقون الأطفال العُزّل. أدرك إسحاق رابين، باعتباره رجل حرب، أن ملاحقة النساء والأطفال من قبل الجيش ستُدمّر صورة جيش الدفاع الإسرائيلي ومعنوياته، وعندما أصبح رئيساً للوزراء في عام ١٩٩٢م،

---

(٨٣) Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine* (London; New York: I. B. Tauris, 1996), pp. 73-116.

(٨٤) المصدر نفسه، ص١١٨.

(٨٥) Cook, Ibid., p. 114.

كان مستعدّاً للتفاوض مع عرفات. في العام التالي وقّعت إسرائيل ومنظمة التحرير على اتفاقية أوسلو. اعترفت منظمة التحرير بإسرائيل في حدود أراضي الـ٤٨ ووعدت بإنهاء العمل المسلّح؛ وفي المقابل، حصل الفلسطينيون على درجة من الحكم الذاتي في الضفة الغربية وقطاع غزة لخمس سنوات، تبدأ بعدها مفاوضات الوضع النهائي حول قضايا المستوطنات الإسرائيلية، واللاجئين ومستقبل القدس.

اعتبرت جماعة كوك، هذه الاتفاقية جريمة. في تموز/يوليو ١٩٩٥م، طالب خمسة عشر حاخاماً من الـ«غوش» الجنودَ بتحدّي أوامر قادتهم الضباط عندما بدأ جيش الدفاع الإسرائيلي بإخلاء الأراضي، وهو الفعل الذي يساوي الحرب الأهلية. حكم بعض حاخامات غوش على رابين بأن يصبح مُطارداً (Rodef)، يستحقّ الموت بحكم القانون اليهودي بسبب تعريضه حياة اليهود للخطر[٨٦] في الرابع من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥م، قام إيغال عامير، الجندي المحنّك والطالب في جامعة بار إيلان، بتنفيذ الحكم، وأطلق النار على رئيس الوزراء خلال مهرجان للسلام في تل أبيب[٨٧]

جعل نجاح الانتفاضة أعضاءَ المجمع الإسلامي الشبان يدركون بأنّ البرنامج الاجتماعي لن يعالج مشكلة الفلسطينيين، ولذا فقد انفصلوا عنه ليشكّلوا حركة حماس، وهي اختصار لـ«حركة المقاومة الإسلامية». ستحارب حماس كلّاً من الاحتلال الإسرائيلي ومنظمة التحرير الفلسطينية. تجمّع الشبان واحتشدوا للانضمام إلى الحركة، إذ وجدوا أنفسهم أقرب إلى قيم المساواة القرآنية أكثر من علمانية النخبة الفلسطينية. جاء معظم المجنّدين من الطبقات الوسطى المثقّفة، الذين درسوا في الجامعات الفلسطينية، والذين لم يعودوا مستعدين بعد الآن للخضوع للسلطات التقليدية[٨٨] قدّم

---

(٨٦) Samuel C. Heilman, "Guides of the Faithful: Contemporary Religious Zionist Rabbis," in: R. Scott Appleby, ed., *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997), pp. 352-353.

(٨٧) المصدر نفسه، ص٣٥٤.

(٨٨) Glenn E. Robinson, *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), and Jeroen Gunning, "Rethinking Religion and Violence in the Middle East," in: Murphy, ed., *The Blackwell Companion to Religion and Violence*, p. 519.

الشيخ أحمد ياسين دعمه، وقام بعض شركائه المُقرّبين بتأسيس الجناح السياسي لحركة حماس. وبدلاً من اتّباع الأيديولوجيا الغربية، استلهمت حماس من تاريخ المقاومة الفلسطينية العلمانية بالإضافة إلى التاريخ الإسلامي؛ كان الدين والسياسة متداخليْن وغير منفصليْن[(٨٩)] مجّدت حماس، في بياناتها بانتصار النبي على اليهود في معركة خيبر[(٩٠)]، وبانتصار صلاح الدين على الصليبيين، وبالقيمة الروحية للقدس في الإسلام[(٩١)] استحضر ميثاق حركة حماس مبدأ «التطوّع» عندما حثّ الفلسطينيين على أن يصبحوا مرابطين[(٩٢)] وقدّموا صورة للصراع الفلسطيني باعتباره جهاداً دفاعياً تقليدياً «يوم يَغتصب الأعداء بعض أراضي المسلمين، فالجهاد فرض عين على كل مسلم»[(٩٣)]

ولكن في الأيام الأولى من عمر الحركة كان القتال اهتماماً ثانوياً لديها؛ لم يقتبس الميثاق أيّاً من آيات الجهاد في القرآن[(٩٤)] كانت الأولوية الكبرى هي الجهاد الأكبر، كفاح المسلمين ليكونوا أفضل. فقد كانت حماس مقتنعة بأن فلسطين قد أُضعفت بتبنّي منظّمةِ التحريرِ العلمانيةَ الغربيةَ، عندما وضح الميثاق، «ولذلك اختلّت الموازين، واضطربت المفاهيم، وتبدّلت القيم واغتُصبت الأوطان، وشُرّد الناس»[(٩٥)] لم تلجأ حماس إلى العنف حتى عام ١٩٩٣م، عام اتفاقية أوسلو، عندما قُتل ١٧ فلسطينياً في الحرم الشريف، وردّ ناشطو حماس بسلسلة من العمليات ضدّ أهداف تابعة للجيش الإسرائيلي وضدّ العملاء الفلسطينيين. بعد أوسلو انخفض تأييد الفلسطينيين للمجموعات الإسلامية المسلّحة إلى ١٣ في المئة، ولكنّ النسبة ارتفعت إلى الثلث عندما اكتشف الفلسطينيون بأنهم يخضعون لحكم قاسٍ

---

(٨٩) Gunning, Ibid., pp. 518-519.

(٩٠) Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine*, p. 148.

(٩١) Anne Marie Oliver and Paul F. Steinberg, *The Road to Martyrs*, Square: A Journey to the World of the Suicide Bomber (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 71.

(٩٢) Cook, *Understanding Jihad*, p. 116.

(٩٣) "The Covenant of the Islamic Resistance Movement," (Jerusalem, 1988), article 1, and John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 96.

(٩٤) Cook, Ibid., p. 116.

(٩٥) "The Covenant of the Islamic Resistance Movement," article 1, and Esposito, Ibid., p. 96.

واستثنائي، وأن إسرائيل ستحتفظ بسيادتها على غزة والضفة الغربية[٩٦]

كانت مجزرة الخليل نقطة تحوّل. بعد أربعين يوماً من الحداد، قام انتحاري تابع لحماس بتفجير نفسه وقتل ٧ مواطنين إسرائيليين في العفولة داخل إسرائيل، وتلت ذلك أربع عمليات في القدس وتل أبيب، كان أعنفها تفجير باص في تل أبيب في ١٩ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤م، والذي خلّف ٢٣ قتيلاً ونحو خمسين جريحاً كان قَتْل المدنيين الأبرياء، وتفجير الشبان اليافعين أنفسهم لهذا الهدف، بغيضاً أخلاقياً، ومضرّاً بالقضية الفلسطينية في الخارج، وتسبّب بانقسام داخل الحركة. رأى بعض قادة حماس أن فقدان الحركة للأرضية الأخلاقية سيقوّي موقف إسرائيل[٩٧]، وردّ آخرون بأنّ حماس كانت تستجيب بالمثل للاعتداءات الإسرائيلية على المدنيين الفلسطينيين، والتي تزايدت بعد اندلاع الانتفاضة الثانية عندما كثّفت إسرائيل قصفها الصاروخي وقذائفها واغتيالها قادة الفلسطينيين. كان العلماء في الخارج منقسمين أيضاً؛ دافع الشيخ الطنطاوي، مفتي الديار المصرية، عن العمليات الانتحارية/ الاستشهادية باعتبارها الطريقة الوحيدة للفلسطينيين لمواجهة القدرة العسكرية الإسرائيلية، وحاجج الشيخ القرضاوي بأنّ هذه العمليات مشروعة للدفاع عن النفس[٩٨] غير أنّ الشيخ عبد العزيز آل الشيخ، مفتي المملكة العربية السعودية، اعترض بأن القرآن يحرّم الانتحار تماماً وبأنّ الشريعة الإسلامية تنهى عن قتل المدنيين. في عام ٢٠٠٥م، تخلّت حماس عن الهجمات الانتحارية وركّزت بدلاً من ذلك على تطوير أدواتها وآلياتها الحربية في غزة.

حاجج بعض المحللين الغربيين بأن الهجمات الانتحارية متضمَّنة بعمق في التقاليد الإسلامية[٩٩] ولكن إن كان هذا صحيحاً، فَلِم لم يكن

---

(٩٦) Talal Asad, *On Suicide Bombing*, Wellek Library Lectures (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 46-47.

(٩٧) Dr. Abdul Aziz Reutizi, in: Anthony Shehad, *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam* (Boulder, CO: Westview Press, 2001), p. 124.

(٩٨) Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, pp. 97-98.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: جون اسبوزيتو، **الحرب غير المقدّسة ـ الإرهاب باسم الإسلام**، ترجمة مصطفى حسين عبد الرازق (اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٦)].

(٩٩) Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage," *Atlantic Monthly* (2 September 1990), and Bruce Hoffman, *Inside Terrorism* (New York: Columbia University Press, 2006). =

«الانتحار الثوري» معروفاً في الإسلام السني قبل نهايات القرن العشرين؟ ولِمَ لم يتبنّ مزيد من الحركات المسلّحة الإسلامية هذا التكتيك العسكري؟ ولِم تخلّت كلّ من حماس وحزب الله عنه؟[١٠٠] صحيح تماماً بأن حماس اعتمدت على القرآن والأحاديث وتخيّلات عن الجنة لدفع الانتحاريين. ولكنّ الهجمات الانتحارية كانت قد ابتكرت، في الحقيقة، على يد نمور التاميل في سيريلانكا، وهي حركة انفصالية قومية لا علاقة لها بالدين، والتي أعلنت مسؤوليتها عن ٢٦٠ عملية انتحارية خلال عقدين من الزمن[١٠١] قام روبرت بيب (Robert Pape)، في جامعة شيكاغو، بتتبّع كلّ العمليات الانتحارية عبر العالم ما بين عامي ١٩٨٠ ـ ٢٠٠٤م وخلُص إلى أن «هناك القليل من الروابط ما بين الإرهاب الانتحاري والأصولية الإسلامية، أو أي دين بهذه المسألة». على سبيل المثال، من بين ٣٨ هجمة انتحارية في لبنان خلال الثمانينيات، كان ثمانية من الانتحاريين مسلمين، وثلاثة مسيحيين، وكان سبعة وعشرون منهم علمانيين واشتراكيين[١٠٢] ما تشترك فيه جميع العمليات الانتحارية هو هدف استراتيجي: «إجبار الديمقراطيات الليبرالية على سحب قواتها العسكرية من الأراضي التي يعتقد الإرهابيون بأنها وطنهم». بالتالي، فإن التفجيرات الانتحارية هي في الأساس استجابة سياسية للاحتلال العسكري[١٠٣] تُظهر إحصائيات جيش الدفاع الإسرائيلي بأن ٤ في المئة فقط من بين جميع الهجمات الانتحارية لحماس قد استهدفت المدنيين في داخل إسرائيل، أما الباقية فكانت تستهدف المستوطنين في الضفة الغربية والجيش الإسرائيلي[١٠٤]

هذا ليس لإنكار أنّ حماس حركة دينية بقدر ما هي قومية، وإنما للقول

= [للاطلاع على الترجمة العربية، انظر برنارد لويس، **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدّسة وإرهاب مقدّس**، ترجمة أحمد هيكل؛ تقديم رؤوف عباس (القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤)].

(١٠٠) Gunning, "Rethinking Religion and Violence in the Middle East," p. 516.

(١٠١) Asad, *On Suicide Bombing*, p. 50.

(١٠٢) Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, p. 130.

تختلف هذه الأرقام بدرجة طفيفة عن الأرقام السابقة التي اقتبست من دراسة استقصائية أخرى، ولكن الدراستين تخلصان إلى النتيجة العامة ذاتها.

(١٠٣) Robert Pape, "Dying to Kill Us," *New York Times*, 2/9/2003.

(١٠٤) May Jayyusi, "Subjectivity and Public Witness: An Analysis of Islamic Militance in Palesti ," (Unpublished paper, 2004), i : Asad, *On Suicide Bombing*.

بأنّ الاندماج بين هذين العنصرين هو ابتكار حديث. أصبح الحبّ المبجّل لأرض الأجداد، والذي ليس له جذور في الثقافة الإسلامية، مُشرّباً الآن بالحماسة الدينية(١٠٥) تتبادل الموضوعات الإسلامية والوطنية الدور بسلاسة في الرسائل الأخيرة المصوّرة لاستشهاديي حماس. فماهر أبو سرور، على سبيل المثال، ابن الاثنين والعشرين عاماً يبدأ رسالته بمقدّمة إسلامية تقليدية: «إنه يوم لقاء رب العالمين، والاقتراب من الشهادة والرسول عليه الصلاة والسلام» ثم يستدعي ذكر «كلّ الصالحين وكل المجاهدين في فلسطين وفي كلّ بقاع الأرض»، ثم ينتقل على الفور من الرجال المقدّسين إلى الوطنية/ القومية الفلسطينية قبل أن ينتقل إلى منظور عالمي. ضحى الشهداء بدمائهم «من أجل الله، ومن أجل حبّ هذا الوطن، ومن أجل حرية وكرامة هذا الإنسان، حتى تبقى فلسطين إسلامية، وحتى تبقى حماس شعلة تضيء دروب كلّ الحائرين، وكلّ المعذبين والمضطهدين، حتى تتحرر فلسطين»(١٠٦)

اعتبر الفلسطينيون، مثل الإيرانيين، جهادهم ضدّ الاحتلال الإسرائيلي جزءاً من صراع العالم الثالث ضد الإمبريالية. وعلى الرغم من صراعهم مع السلطة الفلسطينية العلمانية، فإنّ كلّاً منهما كان يشترك في الشعور القومي ذاته: كلّ منهما اعتبر الموت فداءً لفلسطين شرفاً عظيماً وكره كلاهما العدو بنفس مشاعر أي قومية مغالية تخوض حرباً ضدّ عدو(١٠٧)

بصرف النظر عن الطبيعة المبسّطة للفيديوهات، فإن أحداً لا يمكن أن يعرف ما الذي كان يدور في ذهن المفجّرين الانتحاريين في اللحظة التي يقودون فيها شاحناتهم لتفجيرها في أحد المباني أو في سوق مزدحم. أن نتخيّل أنهم كانوا يقومون بذلك لأجل الله فقط أو بدوافع التعاليم الإسلامية فقط هو إنكار للتركيب الطبيعي والتعقيد الذي يكتنف الدوافع الإنسانية. وجد الأطباء النفسيون القانونيون الذين قابلوا بعض الناجين بأنّ الرغبة الفردية بالبطولة وخلود الذكر بعد الموت كانت عوامل قوية. ادّعى البعض بأن

---

(١٠٥) Gunning, "Rethinking Religion and Violence in the Middle East," pp. 518-519.

(١٠٦) Oliver and Steinberg, *The Road to Martyrs*, Square: A Journey to the World of the Suicide Bomber, p. 120.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص١٠١ ـ ١٠٢، و

Gunning, Ibid., pp. 518-519.

الاستشهاديين يسعون وراء نشوة المعركة التي تهب حياتهم المعنى والغاية، وهو شعور يشبه المشاعر الدينية التعظيمية، كما رأينا سابقاً، ولكنه ليس دينياً في حدّ ذاته. يُقال بأنّ جنود حماس لا يعيشون من أجل «السياسة، أو الأيديولوجيا، ولا من أجل الدين وإنما من أجل نشوة المواجهة القريبة والودودة مع الموت «في سبيل الله»»[(١٠٨)] لا تُقدّم الحياة تحت الاحتلال بقسوتها سوى القليل من الجاذبية للمتطوّعين؛ ووجودهم الكئيب في مخيمات اللجوء في غزة يجعل من فكرة الحياة السعيدة بعد الموت وبقاء أسمائهم العظيمة في الحياة، فكرة فاتنة. غير أنّ جميع المجتمعات عبر التاريخ كانت تمجّد المحارب الذي يقدّم حياته من أجل شعبه وقومه[(١٠٩)] كرّم الفلسطينيون حتى من يُقتلون من دون إرادتهم في الصراع مع إسرائيل؛ فهم شهداء أيضاً كما يوضّح الحديث الشريف بأنّ أيّ موت مفاجئ هو «شهادة» على محدودية الإنسان ومحنة الأمة[(١١٠)]

ما يزيد سؤال الدين والإرهاب تعقيداً هو أن الانتحاريين كانوا مُبجّلين في التقاليد الدينية الأخرى أيضاً في قصة شمشون، القاضي الذي مات وهو يهدم معبد داجون على زعماء الفلستيين، لم يحزن كاتب قصة العهد القديم لأجل دوافعه وإنما احتفى بشجاعته[(١١١)] «ببطولة هائلة أنهى شمشون حياته البطولية»، هكذا يَخلُص البيوريتاني المخلص جون ملتون في **عذاب شمشون**[(١١٢)]:

«لا شيء هنا للبكاء، ولا شيء للنحيب

لا تلطموا صدوركم، لا ضعف هنا ولا هوان

لا يأس ولا لوم

كل شيء هنا حسن وجميل

---

(١٠٨) Oliver and Steinberg, Ibid., p. 31.

(١٠٩) Roxanne Euben, "Killing (for) Politics: Jihad, Martyrdom, Political Action," *Political Theory*, vol. 30, no. 1 (February 2002), pp. 4-35.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٤٩.

(١١١) **الكتاب المقدس**، «سفر القضاة»، الأصحاح ١٦، الآيات ٢٣ ـ ٣١.

(١١٢) John Milton, *Samson Agonistes* (1671), lines 1710-1711.

ما المحزن في موت بهذا النبل»[١١٣]

بعيداً عن إثارة الرعب، تركت نهاية شمشون من شهدوها في حالة من «السلام والرضى وهدوء العقل، كلّ الغضب قد اختفى»[١١٤]

ليس مصادفة أن تطلق إسرائيل على ترسانتها النووية لقب «خيار شمشون»، معتبرة أن ضربة كهذه، والتي ستؤدّي حتماً إلى تدمير الأمة، هي واجب شريف، وخيار يمكن أن تختاره دولة إسرائيل حين تشاء[١١٥] أشار طلال أسد إلى أن التفجيرات الانتحارية تتبع السيناريو المروّع ذاته على نطاق أصغر ويمكن بالتالي «أن ننظر إليها باعتبارها تنتمي إلى تقاليد الغرب الحديث للصراع المسلّح للدفاع عن المجتمع السياسي الحر. ففي سبيل الحفاظ على تراث الأمة (أو تأسيس الدولة) في مواجهة عدوٍّ خطير، ربما يصبح من الضروري أن يتصّرف الفاعلون من دون أن يكونوا مقيّدين بالقيود الأخلاقية التقليدية»[١١٦]

نحن على حقّ تماماً حين نُدين العلميات الانتحارية التي تستهدف المدنيين الأبرياء وحين نفجع لأجل ضحاياها. ولكن كما رأينا سابقاً، فإن الدولة تستهدف المدنيين الأبرياء أيضاً في الحروب؛ خلال القرن العشرين، ارتفع عدد ضحايا الحروب من المدنيين بشكل حاد ووصل الآن إلى ٩٠ في المئة من بين مجموع قتلى الحروب[١١٧] في الغرب، نمجّد قتلى قواتنا المحاربة، ونكرّم ذكرى جنودنا الذين قتلوا في سبيل الوطن. ولكن القتلى المدنيين الذين تسبب بهم هؤلاء الجنود نادراً ما يُذكرون، ولا يوجد في الغرب صوت دائم يُرفع من أجلهم. تصدمنا التفجيرات الانتحارية؛ ولكن هل ينبغي أن تصدمنا أكثر من موت آلاف الأطفال في أوطانهم كل عام بسبب الألغام؟ أو الأضرار التي تسبب بها ضربات الطائرات من دون طيار؟ «إنّ إسقاط القنابل العنقودية من الجو ليس أقلّ بشاعة: ولكنها بطريقة أو

(١١٣) المصدر نفسه، الأسطر ١٧٢١ ـ ١٧٢٤.

(١١٤) المصدر نفسه، الأسطر ١٧٥٤ ـ ١٧٥٥.

(١١٥) Asad, *On Suicide Bombing*, pp. 74-75.

(١١٦) المصدر نفسه، ص٦٣.

(١١٧) Bourke, "Barbarisation vs. Civilisation in Time of War," p. 21.

بأخرى تُعتبر، عند الغربيين على الأقل، طريقة متفوّقة أخلاقياً للقتل» هكذا تقول عالمة النفس البريطانية جاكلين روز (Jacqueline Rose)، وتتابع بالقول: «لماذا ترى أن موتك مع ضحيتك خطيئة أكبر من قتلهم من دون أن تراهم؟»[١١٨] لقد قام الغرب الاستعماري بخلق تراتبيّة من مستويين تميّز الغرب على حساب «البقية». نادى التنوير بالمساواة بين جميع البشر، ولكن السياسة الغربية في الدول النامية تتبنّى أحياناً معايير مزدوجة، وهكذا فإننا فشلنا في أن نعامل الآخرين كما نُحبّ أن نُعامل. جعلنا تركيزنا على أمتنا القومية نعجز عن تطوير رؤية كونية عالمية، وهي ما نحتاج إليه في عالمنا الذي يزداد ترابطاً علينا أن نستنكر أي حادثة تُراق فيها دماء الأبرياء، أو ينتشر فيها الإرهاب، من دون تمييز. ولكن علينا أن نعترف أيضاً ونحزن بإخلاص للدماء التي سفكناها في سبيل مصالح أمتنا، ومن دون ذلك فإننا سنكون مُدانين بـ«الصمت المتغطرس» في وجه آلام الآخرين، وبخلق نظام عالمي تكون فيه حياة بعض البشر أثمن من حياة الآخرين.

---

(١١٨) Jacqueline Rose, "Deadly Embrace," *London Review of Books* (4 November 2004).

الفصل الثالث عشر

الجهاد العالمي

في بداية الثمانينيات، تدفق عدد كبير من الشباب من العالم العربي إلى الشمال الغربي من باكستان، بالقرب من الحدود الأفغانية، للمشاركة في الجهاد ضدّ الاتحاد السوفياتي. كان العالِم الفلسطيني ـ الأردني، صاحب الكاريزما الاستثنائية، عبد الله عزّام قد دعا المسلمين إلى القتال مع إخوانهم الأفغان[1] مثل «العلماء المجاهدين» الذين اجتمعوا على الثغور في أثناء العصر الإسلامي الكلاسيكي، كان عزّام مؤمناً بأنّ مقاومة الاحتلال السوفياتي واجبة على كلّ مسلم قادر، وأوضح قائلاً: «إنّني أرى أنّ المسلمين اليوم: مسؤولون عن كلِّ عِرْض ينتهك في أفغانستان، وعن كلِّ دم يسفك فيها»[2] كانت مواعظ عزّام ومحاضراته تؤثّر في جيل كامل من المسلمين المتألمين لأجل معاناة إخوانهم المسلمين، والمحبطين بسبب عجزهم عن مساعدتهم، والمتلهّفين لفعل شيء لأجلهم. بحلول عام ١٩٨٤م، كان المتطوّعون يأتون بأعداد أكبر من أي وقت مضى من السعودية، دول الخليج، اليمن، مصر، الجزائر، السودان، إندونيسيا،

---

(١) Jason Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam* (London: Penguin, 2003), pp. 72-75; Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, Cambridge Middle East Studies (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010), pp. 7-8 and 40-42; Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, translated by Anthony F. Roberts, 4th ed. (London: I. B. Tauris, 2009), pp. 144-147; Lawrence Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda's Road to 9/11* (New York: Alfred A. Knopf, 2006), pp. 95-101, and David Cook, *Understanding Jihad* (Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005), pp. 128-131.

(٢) عبد الله عزّام، «وصية الفقير إليه تعالى عبد الله بن يوسف عزّام»، في: **موسوعة الذخائر العظام في ما أثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام** (بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ١٩٩٧)، مج ١، ص١٠٠٨.

الفيليبين، ماليزيا، والعراق[٣] كان أحد هؤلاء المتطوّعين سليلَ عائلة كبيرة غنيّة، أسامة بن لادن، الذي أصبح الممول الرئيس لمكتب الخدمات الذي تأسس في بيشاور لدعم المقاتلين، وتنظيم المتطوّعين والتمويل، وتوفير الرعاية الصحية والطعام والمأوى للأيتام واللاجئين الأفغان.

تحدّث الرئيس رونالد ريغان أيضاً عن الحملة الأفغانية باعتبارها حرباً مقدّسة. في عام ١٩٨٣م، في الخطاب الذي ألقاه أمام الجمعية الوطنية للإنجيليين، وصم الاتحاد السوفياتي بأنه «إمبراطورية الشر»، «الخطيئة والشرّ موجودان في العالم» هكذا كان يُخاطب جمهوره المنصت، «ونحن لدينا الكتاب المقدّس والمسيح لنقاومهما بكلّ ما نستطيع»[٤] بدا من المناسب تماماً لريغان ولمدير الـ«سي آي إيه» وليام كيسي (William Casey)، الكاثوليكي المخلص، أن تدعم الولايات المتحدة المجاهدين ضدّ الشيوعيين الملاحدة. أسهمت حزمة المساعدات الهائلة المقدّرة بقيمة ٦٠٠ مليون دولار (تتجدد سنوياً وتقدّم كلّ عام عبر السعودية ودول الخليج) في تحويل المجموعات الأفغانية المسلّحة إلى جيش هائل يقاتل الروس بالعنف نفسه الذي قاتل به أسلافهم البريطانيين في القرن التاسع عشر. كان بعض المقاتلين الأفغان قد درسوا في مصر وتأثروا بأفكار قطب والمودودي ولكن معظم المقاتلين كانوا ينحدرون من مجتمعات قروية، ولم يكن تقديسهم الصوفي للأولياء والمزارات متأثراً على الإطلاق بأيّ من الأفكار الإسلامية الحديثة.

قدّمت الولايات المتحدة لـ«الأفغان العرب» (وهو اللقب الذي أطلق على المتطوّعين الأجانب) كلّ التسهيلات الممكنة. كانوا يتلقون التمويل من رجال الأعمال العرب مثل بن لادن، وكانوا مسلّحين من قبل الأمريكان، ويتلقون التدريب العسكري من قبل القوات الباكستانية[٥] في المعسكرات التدريبية حول بيشاور، قاتلوا إلى جانب المجموعات الأفغانية، ولكن علينا

---

(٣) Burke, Ibid., p. 75.

(٤) Andrew Preston, *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy* (New York; Toronto: Anchor Books, 2012), p. 585.

(٥) Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp. 137-140 and 147-149; Burke, Ibid., pp. 58-62, and Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, pp. 58-60.

ألا نبالغ في تقدير حجم مساهمتهم في الحرب. فأعداد من شاركوا في القتال ليست كبيرة؛ وكثيرون منهم اشتركوا في العمل الإنساني فقط، ولم يغادروا بيشاور، وبعضهم لم يمكث سوى بضعة أسابيع. لم يكن تعداد المقاتلين العرب ليزيد، إلا في حالات نادرة، عن ثلاثة آلاف في المنطقة في أيّ وقت من الأوقات. اكتفى البعض بقضاء إجازته الصيفية في «السياحة الجهادية»، التي تتضمّن جولة في ممر خيبر حيث كانوا يلتقطون الصور لأنفسهم. حرص العرب الأفغان على إبقاء «لواء الغرباء» لأنفسهم؛ وهو ما اعتبره الأفغان والباكستانيون شيئاً مستغرباً.

نظر قادة العلماء المسلمين بشيء من الارتياب إلى عزّام، ولكن نزاهته واستقامته كانت جذّابة للشبان العرب الأفغان، الذين كانوا يشعرون بالخذلان من فساد حكّامهم في أوطانهم ونفاقهم. كانوا يعرفون بأن عزّام يطبّق ما يدعو إليه، ويجمع طيلة حياته بين العلم والنشاط السياسي، فقد التحق عزام بصفوف الإخوان المسلمين في أثناء دراسته للشريعة في سوريا، وقاتل في حرب الأيام الستة، وكان مشرفاً على شباب الإخوان المسلمين في أثناء دراسته في الأزهر، وقد كان بن لادن الشاب أحد تلامذته في أثناء تدريسه في جامعة الملك عبد العزيز في جدّة. «وحياة الأمة» يوضّح عزام «إنما ترتبط بمداد العلماء العاملين ودماء الشهداء»[٦] كان العلماء قيمة أساسية في الأمة لتعميق روحها، وكذلك تضحيات المجاهدين، إذ لا تقوم أمة ولا ترتقي إلا بقوة عسكرية كبيرة. يقول عزام: «التاريخ لا تكتب سطوره إلا بالدم، والمجد لا يُبنى صرحه إلا بالجماجم، والعزة والرفعة لا يمكن أن تقوم إلا على تلال من الأشلاء والأجساد». «والممالك والأمجاد والدول والمجتمعات لا يُمكن أن تقام إلا بالنماذج. إن الذين يظنون أنهم يستطيعون أن يُغيّروا واقعاً أو يبدّلوا مجتمعاً من دون دماء وتضحيات وأشلاء، دون أرواح أبرياء، هؤلاء لا يُدركون طبيعة هذا الدين، ولا يعلمون نهج سيّد المرسلين ﷺ»[٧]

---

(٦) عبد الله عزّام، «وصية شهيد»، في: موسوعة الذخائر العظام في ما أثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام، مج ٣، ص٣٥٤.

(٧) المصدر نفسه.

مجّد بعض قادة المسلمين الشهادة ولكنهم لم يقفوا على حقيقتها العنيفة؛ يؤكّد عزّام أن المجتمع الذي لا يستطيع الدفاع عن نفسه سيخضع لا محالة للقوى العسكرية المحتلة، وقد كان هدفه هو إيجاد مجموعة من العلماء المجاهدين، الذي يضحّون كي يلهموا باقي الأمة[٨] وقد كان مقتنعاً بأن الجهاد هو الركن السادس من أركان الإسلام على قدم المساواة مع الشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج. والمسلم الذي ينكر الجهاد لن يجد جواباً يسعفه حين يقف أمام الله يوم القيامة[٩]

اعتمد عزّام في نظريته على الشافعي، العالم الكبير في القرن الثامن الذي أفتى بأن الجهاد، حين يُهاجم الغزاة دار الإسلام، يصبح فرض عين على كلّ المسلمين القريبين من الجبهة، ولكن وسائل النقل الحديثة جعلت الوصول إلى الجبهات في أفغانستان ممكناً لكل المسلمين، وإذاً فالجهاد، كما يستنتج عزام أصبح «واجباً على كلّ المسلمين في الأرض». وعندما يحرر المجاهدون أفغانستان فإنهم سينطلقون لاستعادة كلّ الأراضي الإسلامية المغتصبة من قبل الدول غير الإسلامية: فلسطين، لبنان، بخارى، تشاد، إريتيريا، الصومال، الفيليبين، بورما، اليمن الجنوبي، طشقند وإسبانيا[١٠]

صوّر عزّام في محاضراته وكتاباته، الأفغانيين على نحو مثالي، بأنهم لم يتأثروا بالجاهلية الحديثة وآلتها الوحشية؛ وبأنهم يمثّلون الإنسانية النقية والأصلية. وبقتالهم للسوفيات/ جالوت، كانوا يذكّرونه بداوود عندما كان فتى يرعى الأغنام[١١] لقد أثّرت القصص التي كان يرويها عن الشهداء العرب والأفغان في المسلمين في أنحاء العالم، ولكن الشهداء الذين يتحدّث عنهم عزّام لم يكونوا انتحاريين أو إرهابيين على الإطلاق؛ فهم لم يتسببوا بموتهم ولم يقتلوا المدنيين: كانوا جنوداً عاديين قتلوا في المعارك مع القوات السوفياتية. في الحقيقة، فإنّ عزام كان يعارض الإرهاب، وحول هذه

---

(٨) المصدر نفسه.

(٩) عزّام، «وصية الفقير إليه تعالى عبد الله بن يوسف عزّام».

(١٠) Abdullah Yusuf Azzam, *Join the Caravan* (Birmingham, UK: Azzam Publication, [n. d.]).

[يمكن الاطلاع على الأصل العربي، انظر: عبد الله عزّام، «إلحق بالقافلة»، في: **موسوعة الذخائر العظام في ما أثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام**، مج ١، ص١٧٦].

(١١) Wright, *The Looming Tower: Al-Qaeda's Road to 9/11*, p. 96.

النقطة، سيقوم عزّام لاحقاً بفصل شراكته مع بن لادن وأيمن الظواهري، المصري المتطرّف. استمرّ عزّام مدافعاً عن النظرة التقليدية للجهاد التي ترى بأنّ قتل العزّل أو قتل المسلمين كالسادات، هو عمل ينتهك التعاليم الإسلامية الأساسية. وكان عزّام مؤمناً بأنّ الشهيد يمكن أن يحمل الشهادة للحقيقة الإلهية حتى لو مات على سريره[(١٢)] انتُقدت هذه الجهادية الكلاسيكية لعزّام من قبل بعض العلماء، ولكنّها اجتذبت الشباب السنّة الذين كانوا خجلين من نجاح الثورة الشيعية في إيران، وعلى الرغم من أنّ عدداً من المتطوّعين للجهاد لم يكونوا متدينين، فإنّ الكثيرين في بيشاور قد تأثروا بالخط الإسلامي المتشدد، للظواهري مثلاً، الذي عانى الاعتقال والتعذيب والسجن في مصر بتهمة المشاركة في اغتيال السادات، وهكذا، فقد أصبحت أفغانستان مركزاً إسلامياً جديداً كان المقاتلون الشباب من شرق آسيا وشمال أفريقيا يُرسلون إلى الخطوط الأمامية لرفع درجة التزامهم، وكانت حكومة المملكة العربية السعودية تشجّع شبابها على التطوّع[(١٣)]

لفهم التأثير السعودي، علينا أن نتفحّص ما قد يبدو تناقضاً في ظاهره، فمن جهة، بعد الثورة الإيرانية (١٩٧٩)، أصبحت السعودية الحليف الإقليمي الرئيس للولايات المتحدة، ومن جهة أخرى، كانت الدولة السعودية مؤيّدة لصورة مختزَلة للغاية من الإسلام، والتي تطوّرت في القرن الثامن عشر على يد المجدد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م). كان ابن عبد الوهاب يدعو إلى العودة إلى الإسلام الأصلي الذي كان يمثّله النبي ويستنكر كلّ التطوّرات اللاحقة له كالتشيّع، والتصوّف والفلسفة والمذاهب الفقهية التي كان العلماء الباقون يعتمدون عليها، وكان مستاءً بشدّة من تبجيل العوام للأولياء وقبورهم، وهو ما اعتبره شركاً وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الوهابية لم تكن عنيفة بطبيعتها؛ فقد رفض ابن عبد الوهاب تأييد حروب راعي دعوته، محمد بن سعود، لأنه كان يقاتل من أجل الثروة والمجد[(١٤)] ولكن بعد ابتعاد ابن عبد الوهاب عن المشهد، أصبحت الوهابية أكثر عدوانية،

---

(١٢) المصدر نفسه، ص١٣٠.

(١٣) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, pp. 8-37 and 229-233.

(١٤) Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Cairo: American University in Cairo 2005), pp. 35, 194-196, 203-211 and 221-224.

وصولاً إلى تدمير مقام الإمام الحسين في كربلاء في عام ١٨٠٢م إضافة إلى المزارات المرتبطة بالنبي والصحابة في الجزيرة العربية. في ذلك الوقت أيضاً، أكّدت الوهابية أن المسلمين الذين يرفضون قبول مذهبهم هم كفار[١٥] خلال بدايات القرن التاسع عشر، استدخلت الوهابية كتابات ابن تيمية وأصبح التكفير، الذي كان محمد بن عبد الوهاب نفسه يرفضه، أمراً مركزياً في ممارساتها[١٦].

رفع قرار حظر النفط الذي أصدرته دول الخليج خلال حرب أكتوبر ١٩٧٣ أسعار النفط، وأصبحت المملكة العربية السعودية تمتلك كلّ البترودولار الذي تحتاج إليه لإيجاد طرق عملية لفرض الوهابية على جميع الأمة[١٧] فقدت السعودية مركزيتها بسبب نجاح الثورة الشيعية في إيران، والتي هددت قيادة السعودية للعالم الإسلامي، ولذلك فقد كثّفت السعودية جهودها لمقاومة التأثير الإيراني وحلّت محلّ إيران كحليف رئيس للولايات المتحدة في المنطقة. أنشأت رابطة العالم الإسلامي، ومقرها السعودية، مكاتب تابعة لها في كلّ المناطق التي يسكنها المسلمون حول العالم، وطبعت وزارة الشؤون الإسلامية ووزّعت ترجمات للقرآن، ومنشورات المذهب الوهابي، وأعمال ابن تيمية وقطب والمودودي في المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط وأفريقيا وإندونيسيا والولايات المتحدة وأوروبا. في كلّ تلك المناطق، موّلت بناء المساجد على الطراز السعودي، منشئةً بذلك نمطاً معمارياً عالمياً يقتحم التقاليد المحليّة، كما أنّها أسست مدارس توفّر التعليم المجاني للفقراء، وتدرّسهم المنهج الوهابيّ بالطبع. كما أنّ الشباب الذين أتوا من البلدان الإسلامية المعوزة، كمصر وباكستان، إلى الخليج، اختلط رخاؤهم المادي بالوهابية[١٨]، وعندما عادوا إلى بلدانهم اختاروا العيش بالقرب من المساجد السعودية ومراكز التسوّق التي تفصل بين

---

(١٥) Hamid Algar, *Wahhabism: A Critical Essay* (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2002).

(١٦) DeLong-Bas, Ibid., pp. 247-256, and Cook, *Understanding Jihad*, p. 74.

(١٧) Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp. 57-59 and 69-86; Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, pp. 56-60; John Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 106-110.

(١٨) Kepel, Ibid., p. 71.

الجنسين، وفي مقابل هذا الرخاء المادي، أراد السعوديون منهم الامتثال الديني. سيصل رفض الوهابية لكلّ أشكال الإسلام الأخرى وجميع الأديان بعيداً إلى برادفورد (Bradford) في إنكلترا وإلى بوفالو (Buffalo) في نيويورك، كما وصل إلى باكستان، والأردن، وسوريا، وفي كلّ مكان كان يصل إليه كان يقوّض تعددية التقاليد الإسلامية. أدّى الغرب دوراً غير مقصود في هذه الموجة من عدم التسامح، فقد رحّبت الولايات المتحدة بمعارضة السعودية لإيران، واعتمدت المملكة على الجيش الأمريكي لحمايتها[١٩]

كانت تجربة الحداثة التي عاشها السعوديون مختلفة بشدّة عن تلك التي عاشها المصريون أو الباكستانيون أو الفلسطينيون؛ فالجزيرة العربية لم تتعرّض للاستعمار، وكانت غنيّة، ولم تُفرض عليها العلمانية. وبدلاً من مقاومة الاستبداد والفساد الداخلي، ركّز إسلاميو السعودية على معاناة المسلمين حول العالم، وقد كان نزوعهم نحو الوحدة الإسلامية قريباً من روح فكرة الجهاد العالمي لعزّام. لقد أمر القرآن المسلمين بأن يتحمّلوا مسؤولية بعضهم البعض؛ وقد كان الملك فيصل دوماً ما يؤطّر دعمه للفلسطينيين بهذه المصطلحات، كما أن رابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي كانتا دوماً تعبّران عن تضامنهما مع الدول الأعضاء في الصراع مع أنظمة الحكم غير الإسلامية. أما وقتها فقد أصبحت التلفزيونات تنقل صور معاناة المسلمين في فلسطين ولبنان إلى بيوت السعوديين، لقد رأوا صور الجرافات الإسرائيلية وهي تهدم بيوت الفلسطينيين، وشاهدوا في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٢، المجزرة التي ارتكبها المسيحيون الموارنة، بموافقة ضمنية من الجيش الإسرائيلي، في حق ٢٠٠٠ فلسطيني في مخيّمات اللجوء في صبرا وشاتيلا ومع هذه المعاناة التي يعيشها العالم الإسلامي، ارتفعت حدّة مشاعر الوحدة الإسلامية خلال الثمانينيات، واستغلت الحكومة ذلك لصرف انتباه رعاياها عن المشاكل الداخلية التي تعانيها المملكة نفسها[٢٠] ولأجل هذا السبب أيضاً، تم تشجيع الشبان السعوديين على المشاركة في الجهاد الأفغاني، ووفّرت الحكومة لهم خصومات على تذاكر الطيران،

---

(١٩) المصدر نفسه، ص٧٠.

(٢٠) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, pp. 19-24.

واحتفت الصحف الرسمية ببطولاتهم في الجبهات، إلا أنّ المؤسسة الوهابية الرسمية كانت ترفض الممارسات الصوفية للأفغان وتؤكّد أنّ الجهاد ليس واجباً فردياً على المدنيين بل إنّ مسؤوليته تقع على عاتق الحاكم، إذاً فقد دعمت حكومة الملك تعاليم عزّام لأسبابها الخاصة والمؤقّتة.

تظهر دراسة عن السعوديين الذين تطوّعوا للجهاد في أفغانستان، وقاتلوا لاحقاً في البوسنة والشيشان، أنّ غالبيتهم كانت مندفعة بالرغبة في مساعدة إخوانهم المسلمين وأخواتهم المسلمات[٢١] يُقدّم ناصر البحري (أبو جندل)، والذي أصبح لاحقاً حارساً شخصياً لِبن لادن، التفسير الأوفى والأعمق لهذا الاهتمام:

«كان دافعنا الأساسي للجهاد هو الدفاع عن أراضي المسلمين من خلال المآسي التي كنا نشاهدها، والأحداث التي كنا نراها، بكاء الأطفال، ترمّل النساء، والأرقام الكبيرة لعمليات هتك الأعراض، فتأثرنا لذلك تأثراً كبيراً، وعندما انطلقنا للجهاد عشنا في واقع مرير ومناظر أعظم مما كنا نتوقّعها أو نسمع عنها أو نشاهدها في وسائل الإعلام، وكأننا كنا مثل (القطة المغمّضة) وفتحت عيونها على هذا الهول»[٢٢]

لقد كان الأمر، كما يقول، صحوة سياسية، وأصبح المتطوّعون يمتلكون شعوراً عالمياً بالأمة التي تتجاوز الحدود القطرية والوطنية: «أصبح فكر (الأمة) ينشأ في رؤوسنا، وأدركنا أننا (أمة) لها مكانتها المتميّزة بين الأمم موضوع القومية خرج من رؤوسنا وأصبحت عندنا نظرة أكبر من ذلك، وهو موضوع أمّة»[٢٣] كان صلاح الأمة دوماً أمراً ذا قيمة روحية بالإضافة إلى أهميّته السياسية، وبالتالي فقد كانت محنة المسلمين تمسّ صميم هويّتهم الإسلامية، وكان الكثيرون يشعرون بالعار بسبب تخاذل الحكّام في التعامل مع هذه المحنة، يقول أحدهم موضحاً: «بعد كلّ سنيّ الإذلال هذه، بات في مقدورهم أخيراً القيام بشيء لنصرة أشقّائهم

(٢١) المصدر نفسه، ص٦٠ ـ ٦٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص٦١، والقدس العربي، ١٨/ ٣/ ٢٠٠٥.
(٢٣) القدس العربي، ١٨/ ٣/ ٢٠٠٥.

المسلمين»[٢٤] ويقول آخر بأنه: «كان يتابع أخبار أشقائه بتعاطف شديد وأراد القيام بشيء، أي شيء، لنصرتهم»، صديق أحد المتطوّعين للجهاد يتذكّر قائلاً: «كنا نجلس ونتحدّث غالباً عن المذابح التي يتعرّض لها المسلمون، وكانت عيناه تغرورقان بالدموع»[٢٥]

تكشف الدراسة الاستقصائية أيضاً عن أنّ حضور التعاطف مع الضحايا كان أكبر من حضور الكراهية لمضطهديهم، في كل الحالات تقريباً وعلى الرغم من دعم الولايات المتحدة لإسرائيل، فلم تكن هناك حالة من العداء لأمريكا، يؤكّد ناصر البحري: «لم نذهب بسبب الأمريكان، وإنّما لأن الصراع كان قائماً هناك بين المسلمين وغيرهم»[٢٦] بعض المتطوّعين كانوا يتوقون إلى نيل شرف الشهداء ولكنّ كثيرين كانوا أيضاً مُثارين بفتنة المعارك وحماسة الحروب، وباحتمالية أن يصبحوا أبطالاً أو قادة لرفاقهم في السلاح. كما هو الحال دوماً، فإنّ تجاوز الأمور الدنيوية يقترن بدرجة السمو الروحي للمؤمن. يتذكّر ناصر البحري كيف كانوا يبجّلون المتطوّعين: «عندما كنا ننظر إلى البدلة الأفغانية التي كان المجاهدون العائدون يلبسونها ويتجوّلون بها في شوارع جدة أو شوارع مكة والمدينة، كنا نشعر وكأننا نعيش مع جيل الصحابة والفاتحين، وبالتالي كنا نتخذهم قدوة لنا ومرجعية لنا»[٢٧]

عندما أُجبر السوفيات في النهاية على الانسحاب من أفغانستان في شباط/فبراير ١٩٨٩م، وانهار الاتحاد السوفياتي نفسه في ١٩٩١م، شعر الأفغان العرب بالفرح الغامر كما لو أنهم ـ وهذا غير دقيق ـ قد هزموا قوّة عالمية كبرى، وبدؤوا يخططون وقتها لتنفيذ خطّة عزّام بالتوجّه نحو تحرير باقي أراضي المسلمين المحتلة. بدا أنّ الإسلام السياسي، عبر العالم، يتقدّم. كانت حماس قد أصبحت تحدّياً حقيقياً لفتح، وفي الجزائر، حققت الجبهة الإسلامية للإنقاذ نصراً حاسماً على جبهة التحرير الوطني العلمانية في

---

(٢٤) توماس هيغهامر، **الجهاد في السعودية**، ترجمة أمين الأيوبي؛ مراجعة سعود السويدا (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣)، ص١٠٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٠٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٠٥.

(٢٧) **القدس العربي**، ١٨/ ٣/ ٢٠٠٥.

الانتخابات البلدية في عام ١٩٩٠م، وأصبح المنظّر الإسلامي حسن الترابي على رأس السلطة في السودان. بعد انسحاب الاتحاد السوفياتي، أنشأ بن لادن «القاعدة»، التي بدأت كمنظمة متواضعة تجمع الأفغان العرب الذين أرادوا مواصلة الجهاد، وحتى تلك النقطة لم يكن هذا الكيان يمتلك هدفاً واضحاً أو أيديولوجيا متماسكة. وهكذا فإن بعض أتباعها قد عادوا إلى بلدانهم كمستقلين يحملون أملاً بعزل الأنظمة العلمانية الفاسدة واستبدال حكومات إسلامية بها. انضم البعض الآخر، ممن ظلّ ملتزماً بخطّ الجهاد التقليدي لعزّام، إلى الشعوب المسلمة التي كانت تحارب الروس في الشيشان وطاجيكستان، والتي تحارب الصرب في البوسنة. ولكن، ولسوء حظّهم، وجدوا أنهم عاجزون عن تحويل هذه الصراعات الوطنية إلى ما يؤمنون بأنه الجهاد الحقيقي. في البوسنة وجدوا أنفسهم غير مرحّب بهم، بل ومُلامين.

كانت الحرب البوسنية (١٩٩٢ ـ ١٩٩٥م)، واحدة من آخر حروب الإبادة في القرن العشرين. وعلى خلاف سابقتيها؛ الإبادة الجماعية التي قام بها الأتراك، والهولوكوست، فإن دوافع هذا القتل الجماعي كانت دينية ولم تكن الهوية الإثنية، ولكن بعيداً عن الافتراض الشائع في الغرب بأنّ الانقسام في البلقان كان قديماً ومتجذراً وأن العنف كان متأصّلاً بسبب عوامل «دينية»، فإنّ مثل هذا التعصّب وعدم التسامح الشعبي كان جديداً تماماً، فقد عاش اليهود والمسيحيون والمسلمون في سلام مشترك لخمسمئة سنة تحت حكم الإمبراطورية العثمانية واستمرّ ذلك بعد سقوطها في عام ١٩١٨م، حيث أسس الصرب والسلوفينيون والمسلمون السلاف والكرواتيون اتحاداً متعدد الأديان في مملكة يوغوسلافيا (أرض السلاف الجنوبيين). تفككت يوغوسلافيا على يد ألمانيا النازية في عام ١٩٤١م، ولكنها بُعثت من جديد بعد الحرب العالمية الثانية على يد القائد الاشتراكي جوزيف بروز تيتو (Josip Broz Tito) (الذي تولّى المناصب ما بين ١٩٤٥ ـ ١٩٨٠) تحت شعار «الأخوة والاتحاد». بعد موته، مزّقت القومية الصربية الراديكالية لـ سلوبودان ميلوسيفيتش (Slobodan Milošević) والقومية الكرواتية لـ فرانيو تودجمان (Franio Tudjman) الاتحاد، ووقعت البوسنة بين فكي الكماشة. كانت القوميات السلافية تمتلك انتماء مسيحياً قوياً ـ كان الصرب يتبعون المذهب الأورثوذكسي وكان الكروات كاثوليكيين ـ ولكن البوسنة، بغالبيتها المسلمة،

وبمجتمعات الصرب، الكروات، اليهود والغجر فيها، اختارت إقامة دولة علمانية تحترم جميع الأديان. وبسبب افتقارهم إلى القوة العسكرية اللازمة للدفاع عن أنفسهم، كان مسلمو البوسنة يعرفون بأنهم سيتعرّضون للاضطّهاد لو بقوا جزءاً من صربيا، ولذا فقد أعلنوا استقلالهم في نيسان/ أبريل ١٩٩٢م. اعترفت الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي بـ«البوسنة والهرسك» كدولة مستقلة ذات سيادة.

صوّر ميلوسيفيتش صربيا كـ«قلعة تحمي الدين والثقافة الأوروبية» من العالم الإسلامي، وكذلك وصف الإكليروس والأكاديميون الصرب أمّتهم كحصن يقف في وجه الحشود الآسيوية(٢٨) كان رادوفان كرادتيش (Radovan Karadžić)، أحد القوميين الصرب الراديكاليين، قد حذّر المجلس الوطني البوسني بأنهم لو أعلنوا استقلال البوسنة فإنّهم سيقودون أمتهم «إلى الجحيم» وسيتسببون في «انقراض السكان المسلمين»(٢٩) غير أنّ هذه الكراهية المبطّنة للإسلام لم تكن حاضرة قبل القرن التاسع عشر، عندما أوجد القوميون الصرب أسطورة حجبت المسيحية تحت ستار الحماسة القومية التي تتأسس على الانتماء الإثني: تقدّم الأسطورة الأمير لازلو (Lazlo)، الذي هُزم من قبل العثمانيين في عام ١٣٨٩م، كشخصية مسيحية، وتصوّر السلطان العثماني كسفاح وقاتل للمسيحيين، وتصوّر السلاف الذين تحوّلوا إلى الإسلام كمتترّكين [نسبة إلى الأتراك] تخلّوا عن إثنيتهم السلافية، بتبنّيهم ديناً غير مسيحي، وأصبحوا شرقيين؛ لن تنهض الأمة الصربية من جديد حتى تتم إبادة هؤلاء الدخلاء الأجانب(٣٠) ولكن عادات التعايش كانت عميقة الجذور، الأمر الذي جعل ميلوسيفيتش يحتاج إلى ثلاث سنوات من الدعاية السياسية الشرسة لإقناع الصرب بإحياء المزيج القاتل من القومية العلمانية والدين والعنصرية. ومن اللافت للانتباه، أن الحرب قد بدأت بمحاولة مسعورة لمحو الوثائق الشاهدة على أن اليهود والمسيحيين والمسلمين قد عاشوا قروناً من التسامح المزدهر. فبعد شهر من إعلان

---

(٢٨) Michael A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia,* Comparative Studies in Religion and Society (Berkeley, CA: University of California Press, 1996), p. 154.

(٢٩) المصدر نفسه، ص٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص٢٩ ـ ٥٢.

استقلال البوسنة، دمّرت الميليشيات الصربية معهد الاستشراق في سرايفو، والذي يحوي أكبر مجموعة من المخطوطات الإسلامية واليهودية في البلقان، وأحرقت المكتبة الوطنية والمتحف الوطني، واستهدفت كلّ مجموعات المخطوطات ودمّرتها وفي أثناء ذلك، دمّر القوميون الصرب والكروات نحو ٤٠٠ مسجد، وأقاموا حدائق ومواقف السيارات على أنقاضها لمحو ذاكرة الماضي الذي لا يُريدونه[٣١]

وفي أثناء إحراق المتاحف، اجتاحت القوات الصربية وجيش يوغسلافيا الشعبي البوسنة، وفي خريف ١٩٩٢ بدأت العملية التي أطلق عليها كرادتيش اسم «التطهير العرقي»[٣٢] كان ميلوسيفيتش قد فتح السجون وجنّد المجرمين في الميليشيات، وتركهم ينهبون ويغتصبون ويقتلون من دون عقاب[٣٣] يجب أن لا يُترك أي مسلم، وأي بوسني صربي يرفض التعاون بل يجب أن يُقتل. سيق المسلمون إلى معسكرات الاعتقال، التي كانت تخلو من المرافق الصحية ودورات المياه، حتى بدوا بالقذارة والرضوض والهزال أشباه بشر بالنسبة إلى أنفسهم وبالنسبة إلى سجّانيهم ومعذّبيهم. أزال قادة الميليشيات الموانع النفسية للمقاتلين بالكحول وبإجبارهم على الاغتصاب الجماعي والقتل والتعذيب. عندما تم تسليم سربرنيتشا، المنطقة الآمنة التابعة للأمم المتحدة، إلى الجيش الصربي في عام ١٩٩٥ قُتل ما لا يقل عن ٨٠٠٠ رجل وطفل، وبحلول الخريف كان باقي المسلمين في منطقة بانيا لوكا (Banja Luka) قد قُتلوا أو طُردوا[٣٤]

كان المجتمع الدولي مرتعباً مما يحدث، ولكنه لم يُطالب بوقف فوري للقتل: وبدلاً من ذلك، كان الشعور السائد هو أنّ جميع الأطراف المتورّطة في الصراع مُذنبة بالقدر ذاته[٣٥] كتب كاتب العمود في **نيويورك تايمز**

---

(٣١) المصدر نفسه، ص١ ـ ٣.

(٣٢) المصدر نفسه، ص٧٢ ـ ٧٩ و١١٧.

(٣٣) Chris Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning* (New York: Anchor Books, 2003), p. 9.

(٣٤) *New York Times*, 18/10/1995, and Sells, Ibid., p. 10.

(٣٥) S. Burg, "The International Community and the Yugoslav Crisis," in: Milton J. Eshman and Shibley Telhami, eds., *International Organization of Ethnic Conflict* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994), and David Rieff, *Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West* (New York: Simon and Schuster, 1995).

توماس فريدمان في حينها: «أنا لا أعبأ أبداً بما يجري في البوسنة، لا أعبأ على الإطلاق البشر هناك هم من جلبوا المشاكل لأنفسهم. دعوهم يتوقّفون أو يقتلوا بعضهم البعض وستُحل المشكلة»(٣٦) يُحسب للأفغان العرب أنّهم كانوا الوحيدين الذين قدّموا المساعدة العسكرية، ولكن المسلمين البوسنيين وجدوهم غير متسامحين، وكانوا قلقين بشأن طموحاتهم الجهادية العالمية ورفضوا بحزم كل خططهم لإقامة دولة إسلامية. ولسوء الحظ، فإن وجود الأفغان العرب في البوسنة قد أعطى انطباعاً لمن هم في الخارج بأنّ المسلمين البوسنيين هم أصوليون أيضاً، على الرغم من أن الحقيقة هي أن الكثيرين منهم لم يكونوا ملتزمين بالإسلام أو متديّنين بعمق. وقد أسهمت الصورة النمطية عن الإسلام والخوف من قيام دولة إسلامية على بوابة أوروبا في امتناع الغرب عن التدخّل. ولم يبدُ حديث الصرب المزخرف عن كونهم جداراً حامياً للغرب فكرة سيئة لبعض الأوروبيين والأمريكيين. على الرغم من ذلك، ففي آب/أغسطس ١٩٩٥، تدخّلت قوات الناتو بسلسلة من الغارات الجوية ضدّ مواقع الصرب في البوسنة، والتي أنهت هذا الصراع المأساوي. تم توقيع اتفاقية السلام في دايتون في أوهايو في ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥ ولكنها تركت في ذاكرة العالم ندباً لا يُمحي بسهولة. مرة أخرى، كانت هناك معسكرات اعتقال في أوروبا، هذه المرة للمسلمين. بعد الهولوكوست، علا البكاء وارتفع الصوت بـ«ليس مرة أخرى» ولكنّ هذا لم يحدث للمسلمين الأوروبيين.

وجد المحاربين العرب الأفغان الباقين الذين عادوا من الحرب، بأنّهم أصبحوا أكثر راديكالية من باقي المسلمين البسطاء في بلدانهم، الذين لم يخوضوا مثلهم تجربة الجهاد في أفغانستان. وقد رفضت الغالبية العظمى هذا التشدد القاسي. في الجزائر، كان للمجاهدين العائدين من أفغانستان آمال كبرى بتأسيس دولة إسلامية، حيث بدا أن جبهة الإنقاذ الإسلامي على وشك الحصول على الغالبية في الانتخابات الوطنية عام ١٩٩٢م، ولكن الجيش تدخّل في اللحظات الأخيرة ودبّر انقلاباً. قام الرئيس الليبرالي العلماني التابع لجبهة التحرير الوطني الشاذلي بن جديد، والذي وعد بالقيام

(٣٦) Thomas L. Friedman, "Allies," *New York Times*, 7/6/1995.

بإصلاحات ديمقراطية، بقمع جبهة الإنقاذ وسجن قادتها لو تمّت إعاقة الديمقراطية بمثل هذه الطريقة غير الدستورية في إيران أو باكستان، لتسبب ذلك في غضب عالمي كبير. ولكن لأن هذا الانقلاب قد قطع الطريق على إقامة حكومة إسلامية، فقد ابتهجت وهللت بعض الصحف الغربية له، وكأن هذه الصحف كانت تُشير إلى أنّ هذا الفعل غير الديمقراطي قد جعل الجزائر، بطريقة غامضة، آمنة للديمقراطية. دعمت الحكومة الفرنسية الرئيس الجديد المتصلّب التابع لجبهة التحرير الوطني اليمين زروال ودعمت موقفه برفض التحاور مع جبهة الإنقاذ.

كما رأينا في أماكن أخرى، فعندما يتمّ قمع مثل هذه الحركات، فإنها دوماً تتجه إلى التطرّف. انفصلت مجموعة من الأعضاء الراديكاليين عن جبهة الإنقاذ لتأسيس تنظيم عسكري، «الجماعة الإسلامية المسلّحة»، والتي انضمّ إليها العرب الأفغان. في البداية، رحّبت الجماعة بالمجاهدين العائدين من أفغانستان المُدرّبين عسكرياً، ولكن أساليبهم القاسية صدمت الجزائريين؛ لقد بدؤوا بحملة إرهابية في الجبال جنوب الجزائر، اغتالوا الرهبان، والصحافيين، والمفكرين العلمانيين والدينيين على السواء، كما قاموا بقتل كلّ السكان في بعض القرى. هناك بعض الدلائل التي تُشير إلى أنّ الجيش لم يكتف فقط بالسكوت عما كان يحدث بل إنه شارك في مثل هذا العنف بهدف إزالة أية مشاعر بالتعاطف مع جبهة الإنقاذ وتشويه سمعة الجماعة الإسلامية المسلّحة. كان هناك نذير شؤم لما يمكن أن يحدث في المستقبل، عندما قامت الجماعة الإسلامية المسلّحة بخطف طائرة متجهة إلى فرنسا، وكانت تنوي تحطيمها فوق باريس لإجبار الحكومة الفرنسية على التوقف عن دعم النظام الجزائري. ولحسن الحظ، فإنّ قوات الكوماندوز تمكنت من السيطرة على الطائرة في مرسيليا[٣٧]

وجد العرب الأفغان المصريون العائدون إلى بلادهم أيضاً بأنهم قد أصبحوا أكثر تطرّفاً من السكان العاديين. أسس الظواهري تنظيم الجهاد الإسلامي [الذي عُرف بتنظيم طلائع الفتح] بنية اغتيال حسني مبارك وحكومته وإقامة دولة إسلامية. في حزيران/يونيو ١٩٩٥م، فشلت محاولة

---

(٣٧) Cook, *Understanding Jihad*, pp. 119-121.

اغتيال الرئيس. وفي نيسان/أبريل ١٩٩٦م، قتل التنظيم ركاب حافلة تحمل ثلاثين سائحاً يونانياً ـ كان الهدف هو قتل السياح الإسرائيليين الذين استبدلوا حافلتهم في اللحظات الأخيرة ـ وفي النهاية، وبهدف إضعاف الاقتصاد عبر إضعاف صناعة السياحة، قام التنظيم بقتل ستين شخصاً، معظمهم من السياح الأجانب في مدينة الأقصر في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧م. ولكنهم اكتشفوا في النهاية بأنهم قد أساؤوا تقدير المزاج العام في بلدهم. فقد رأى المصريون هذه الأعمال العنيفة الساعية خلف إقامة دولة إسلامية وثنيّةً صريحة تنتهك القيم الأساسية للمسلمين؛ وقد تأثروا بشدة بكارثة الأقصر، ولم يعد أمام الظواهري خيار سوى العودة إلى أفغانستان والانضمام إلى بن لادن ودمج تنظيمه مع القاعدة.

لم يحقق بن لادن نجاحاً أكبر من باقي العرب الأفغان عندما عاد إلى المملكة العربية السعودية(٣٨) فعندما هاجم صدام حسين الكويت في عام ١٩٩٠م، عرض بن لادن على الأسرة الملكية خدمات المجاهدين العرب الأفغان لحماية حقول النفط السعودية، ولكنهم فضّلوا الاستعانة بالجيش الأمريكي، هنا بدأ الجفاء والقطيعة مع النظام السعودي. عندما قامت الحكومة السعودية في عام ١٩٩٤م بقمع الصحوة، الحركة الإصلاحية غير العنيفة، التي شاركت بن لادن سخطه من انتشار القوات الأمريكية في الجزيرة العربية، اكتملت حالة القطيعة مع النظام. وصل بن لادن إلى القناعة بأنّ المقاومة السلمية لن تجدي نفعاً، وقضى أربع سنوات في السودان، ينظّم الدعم المالي لمشاريع العرب الأفغان، ولكن في عام ١٩٩٦م، عندما ضغطت الولايات المتحدة والحكومة السعودية على حكومة الترابي لنفيه، عاد إلى أفغانستان، حيث كانت حركة طالبان قد استولت للتو على السلطة.

بعد انسحاب القوات السوفياتية، فقد الغرب اهتمامه بالمنطقة، ولكن كلّاً من أفغانستان وباكستان كانتا قد خرجتا تماماً عن المسار بسبب الصراع الطويل. فقد أعطى تدفُّق الأموال والسلاح عبر باكستان، من الولايات المتحدة ودول الخليج، المجموعات المتطرّفة قدرات تسليحية متطوّرة، التي

(٣٨) Mahmoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: Palgrave, 1999), p. 183.

حصلوا عليها أحياناً بالسرقة. كسر هؤلاء المتطرّفون المسلحون احتكار الدولة للعنف، وأصبح بإمكانهم أن يتصرفوا وفق قانونهم الخاص وخارج قانون الدولة. قامت جميع الجماعات آنذاك، الدينية والعلمانية على السواء، بإنشاء أذرع عسكرية لها، بهدف حمايتها. وعلاوة على ذلك، فبعد الثورة الإيرانية، تنبّهت السعودية للمجتمع الشيعي الكبير في باكستان، ولذلك فقد زادت من دعمها للمدارس الديوبندية لمواجهة التأثير الشيعي. وقد مكن ذلك الديوبنديين من تعليم عدد أكبر من الطلاب المنحدرين من خلفيات اجتماعية فقيرة، وقامت تلك المدارس بإيواء أطفال المزارعين الفقراء، الذين كانوا يعملون لدى ملاك الأراضي الشيعة. وبالتالي فقد دخل هؤلاء الطلاب إلى المدرسة منذ البداية بتحامل ضدّ الشيعة وهو ما أسهم تعليمهم أيضاً في إذكائه وتأكيده.

كان هؤلاء الطلاب (طالبان) معزولين عن باقي المجتمع الباكستاني، ولكنهم ارتبطوا بشدّة بالأطفال الأفغان الذين تيتّموا خلال الحرب وجاؤوا إلى باكستان كلاجئين والذين بلغ عددهم قرابة الثلاثة ملايين. لقد جاؤوا جميعاً مصدومين بأهوال الحرب والفقر، ليجدوا في هذه المدارس شكلاً محدوداً ومُقيّداً من الإسلام غير المتسامح. لم يتلقوا أي تدريب على التفكير النقدي، كما أنهم كانوا معزولين عن التأثيرات الخارجية كافة، وهكذا فقد اندفعوا ليصبحوا معادين للشيعة[٣٩] في عام ١٩٨٥، أنشأ الديوبنديون تنظيم سباه الصحابة (جيش الصحابة) بهدف مضايقة الشيعة، وظهرت كذلك في منتصف التسعينيات حركتان ديوبنديتان عنيفتان: عسكر جنجوي، التي تخصصت في اغتيال الشيعة، وحركة المجاهدين [التي عُرفت باسم حركة الأنصار]، والتي قاتلت في سبيل تحرير كشمير. ونتيجة لهذا الهجوم، شكل الشيعة تنظيم سباه محمد (جيش محمد)، والذي قام بقتل عدد من السنة. لقرون طويلة، تعايش السنة والشيعة بسلام في المنطقة، والآن، بفضل تدخّل الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان في صراعها في أثناء الحرب الباردة، والتنافس السعودي ـ الإيراني، بدأت البلد بالتمزّق تحت وطأة الصراع الطائفي الذي يمكن أن يرقى ليكون حرباً أهلية.

---

(٣٩) Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp. 223-226.

جمعت حركة طالبان الأفغانية بين الشوفينية القبلية للبشتون والتشدد الديني للديوبنديين في مزيج هجين وغير مقدّس، وقد عبّر هذا الشكل من الإسلام عن نفسه بالعداء العنيف ضدّ جميع الأيديولوجيات المنافسة له. بعد انسحاب السوفيات، انجرّ الأفغان إلى حالة من الفوضى، وعندما عزمت طالبان على تولي زمام الأمور، بدا الأمر خياراً جيداً ومقبولاً للأمريكيين والباكستانيين بدلاً من حالة الفوضى. كان زعيمهم الملا عمر يعتقد بأن الإنسان صالح ومستقيم بفطرته، لو وضع على الطريق الصحيح، ولا يحتاج إلى إكراه الحكومات ولا التنظيم الاجتماعي أو الرعاية الصحية. وبالتالي، فلم تكن ثمة حكومة مركزية، وكان السُكان يُحكمون من قبل لجان (Komitehs) طالبان المحلية، والذين كانوا يعاقبون السكان بقسوة لأدنى مخالفة للشريعة الإسلامية، ولكنهم بذلك استعادوا درجة من النظام في المجتمع. كانوا معارضين بحدّة للحداثة، التي وصلتهم مع بنادق السوفيات والضربات الجوية، وحكمت طالبان المجتمع الأفغاني بالأعراف القبلية المتوارثة، والتي تمّ اعتبارها حكم الله، كانت نظرتهم محلّية تماماً ولم يكونوا متعاطفين مع رؤية بن لادن العالمية. ولكن الملا عمر كان ممتناً للأفغان العرب لمساعدتهم خلال الحرب، وعندما نُفي أسامة بن لادن من السودان، سمح له بالقدوم إلى أفغانستان، وفي المقابل قام بن لادن بتطوير البنية التحتية للبلاد[٤٠]

اجتمع باقي المهجّرين الراديكاليين حول بن لادن في أفغانستان، الظواهري وأتباعه المصريون خاصةً[٤١] ولكن القاعدة كانت ما تزال لاعباً صغيراً في السياسة الإسلامية. أخبر أحد المقاتلين السابقين تلفزيون «إيه بي سي» (ABC) بأنه على الرغم من أنه قضى عشرة أشهر في معسكر تدريبي يُديره مساعدو بن لادن، فإنه لم يسمع عن هذه المنظّمة[٤٢] ويبدو أن بن لادن لم يؤدّ أي دور في تفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك (١٩٩٣) على يد المقاتل السابق في أفغانستان رمزي يوسف أو في تفجير

---

(٤٠) Cook, *Understanding Jihad,* pp. 135-136; Marc Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century* (Philadelphia: PA: University of Pennsylvania Press, 2008), pp. 44-46, and Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam,* pp. 118-135.

(٤١) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979,* pp. 229-230

(٤٢) Burke, Ibid., pp. 7-8.

شاحنة في الرياض عام ١٩٩٥م والتي قتلت خمسة أمريكيين، على الرغم من أنه أعرب عن تأييده للعمليتين[٤٣]، ولكن ربما تكون القاعدة قد قدّمت التوجيه الأيديولوجي للمقاتلين في أفغانستان، والذين كانوا يشعرون باستياء متعاظم[٤٤] فهم لم يفشلوا فقط في التقدّم في الجبهات الرئيسة الثلاث في البوسنة والجزائر ومصر، بل إن الإسلام السياسي نفسه بدأ في الانحدار في نهايات التسعينيات[٤٥] ففي تحوّل دراماتيكي، حقق حجة الله سيد محمد خاتمي النجاح في الانتخابات الإيرانية عام ١٩٩٧م ببرنامج ديمقراطي، وفور نجاحه أعرب عن رغبته ببناء علاقات أكثر إيجابية مع الغرب، وفصل حكومته عن فتوى الخميني ضدّ سلمان رشدي. في الجزائر، ضمّت حكومة عبد العزيز بوتفليقة إسلاميين معتدلين إضافة إلى العلمانيين العسكريين. وفي باكستان، قام برويز مشرّف بانقلاب أطاح بنواز شريف، الذي كان يرعى الأحزاب الإسلامية. وفي تركيا، اضطر رئيس الوزراء الإسلامي نجم الدين أربكان للاستقالة بعد سنة واحدة من توليه المنصب، كما تمّ عزل الترابي بانقلاب عسكري في السودان، بدا لابن لادن أن من الضروري إشعال روح الجهاد بعملية مثيرة يمكنها أن تلفت انتباه العالم أجمع.

في آب/أغسطس ١٩٩٦م، أصدر بن لادن «إعلان الجهاد» على الولايات المتحدة وإسرائيل، «الحلف الصليبي الصهيوني» الذي اتهمه بـ «الظلم والبغي والعدوان» ضدّ المسلمين[٤٦] استنكر بن لادن الوجود العسكري الأمريكي في الجزيرة العربية، مساوياً بينه وبين احتلال إسرائيل لفلسطين، وأدان الدعم الأمريكي للحكومات الفاسدة في العالم الإسلامي، والعقوبات التي أقرتها الولايات المتحدة وإسرائيل على العراق، والتي تسببت، كما يقول، بوفاة مليون عراقي. في شباط/فبراير ١٩٩٨م، أعلن عن الجبهة العالمية للجهاد ضدّ اليهود والصليبيين، مُشيراً إلى أن من واجب المسلمين جميعاً أن يُهاجموا الولايات المتحدة وحلفاءها «في كلّ بقعة

---

(٤٣) Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, p. 14.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٦ و٨.

(٤٥) Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, pp. 13-14.

(٤٦) Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, pp. 161-164, and DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, pp. 276-277.

يستطيعون فيها فعل ذلك» وإخراج القوات الأمريكية من جزيرة العرب[٤٧] ظهرت ثلاثة موضوعات/ ثيمات جديدة في أيديولوجيا بن لادن[٤٨]: **الأوّل**؛ كان تحديد الولايات المتحدة الأمريكية كعدو رئيس بدلاً من الروس، والصرب أو الحكام المسلمين «المرتدين». **ثانياً**؛ دعوته إلى مهاجمة الولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها في كلّ مكان، بل وفي أمريكا نفسها، وهي الخطوة غير المعتادة ذلك أن الإرهابيين عادة ما يتجنبون تنفيذ عمليات خارج بلدانهم، لأنها تحتاج إلى دعم وتمويل عالميين. **ثالثاً**؛ على الرغم من أن بن لادن لم يتخلَّ عن مصطلحات قطب وتعابيره، فإنه بنى خطابه على أساس فكرة الوحدة الإسلامية، وركّز على وجه الخصوص على معاناة المسلمين المستمرة في أنحاء العالم.

كانت النقطة الأخيرة هي لبّ رسالة بن لادن وهي ما أتاحت له أن يعتبر هذا النوع من الجهاد دفاعياً[٤٩] في «إعلان الحرب» استغل بن لادن ثقافة المظلومية التي نمت في العالم الإسلامي، مستنداً إلى ما «أصاب أهل الإسلام من ظلم وبغي وعدوان من تحالف اليهود والنصارى وأعوانهم» طيلة القرون الماضية[٥٠] في الإصدارات المرئية للقاعدة، تتكررّ هذه الرسالة الشفهية مع مشاهد الصور المؤلمة. تُظهر هذه الإصدارات الأطفال وهم يُطاردون من الجنود الإسرائيليين؛ وأكوام الجثث في لبنان، والبوسنة والشيشان؛ إطلاق النار على طفل في غزة؛ منازل تُهدم بالجرافات، المُصابين العُمي والمشوّهين الذي يرقدون في الأسرّة. تكشف دراسة للمنضمّين إلى القاعدة بعد عام ١٩٩٩م أن معظمهم كان ما يزال مندفعاً بالأساس بالرغبة في التخفيف من هذه المعاناة[٥١] يقول سجين سعودي في غوانتانامو: «لم أعرف على التحديد كيف يمكنني المساعدة، لكني ذهبت

---

(٤٧) Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, pp. 21-22, and Burke, Ibid., pp. 175-176.

(٤٨) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, pp. 102-103.

(٤٩) Osama bin Laden, "Hunting the Enemy," in: Esposito, Ibid., p. 24.

(٥٠) Burke, Ibid., p. 163.

(٥١) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*, pp. 133-141.

لنصرة الشعب لا للقتال»[٥٢] تأثر فيصل الدخيل، الذي لم يكن مسلماً متديّناً، بشدّة ببرنامج تلفزيوني عن مأساة النساء والأطفال الشيشان مما دفعه إلى التطوّع على الفور[٥٣] وبعيداً عن خطاب بن لادن المعادي لأمريكا، فإنّ كراهية الولايات المتحدة لم تكن هي الهاجس الأكبر لدى المجنّدين في القاعدة؛ ويبدو أنّ هذا العداء لأمريكا قد تطوّر لديهم في أثناء تدريبهم في معسكرات القاعدة في باكستان التي كان يذهب إليها جميع المجاهدين للتدرّب، حتى أولئك الذين كانوا ينوون الجهاد في الشيشان. لاحقاً أوضح المسلمون الذين أتوا من بوفالو في نيويورك، والذين عُرفوا باسم «لاكاوانا الستة» (Lackawanna Six)، بأنهم قد تركوا المعسكرات التدريبية في عام ٢٠٠١ لأنهم صُدموا من النزعة المعادية لأمريكا[٥٤]

استغل نموذج بن لادن عن «الحلف الصليبي الصهيوني» تفشّي المخاوف المؤامراتية في البلدان الإسلامية، التي يصبح الوصول فيها إلى المعلومات الدقيقة أمراً بالغ الصعوبة بسبب نقص الشفافية لدى الحكومات[٥٥] يُقدّم النموذج تفسيراً لسلسلة المحن والمآسي التي عاشها المسلمون ولم يتمكنوا من تفسيرها بطريقة أخرى. اقتبس الإسلاميون الحديث النبوي الذي كان نادراً ما يرد في العصر الإسلامي الكلاسيكي ولكنه أصبح مشهوراً خلال الحروب الصليبية والغزو المغولي[٥٦] يقول النبي لصحابته: «يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها» فقال قائل: «ومن قلة نحن يومئذ». قال: «بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم وليقذفن الله في قلوبكم الوهن». فقال قائل: «يا رسول الله وما الوهن»؟ قال: «حب الدنيا وكراهية الموت»[٥٧] لقد أصبح المسلمون ضعفاء ووادعين

(٥٢) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص١٣٤.

(٥٤) Matthew Purdy and Lowell Bergman, "Where the Trail Led: Between Evidence and Suspicion; Unclear Danger: Inside the Lackawanna Terror Case," *New York Times*, 12/10/2003.

(٥٥) Cook, *Understanding Jihad*, p. 150, and Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, p. 81.

(٥٦) Cook, Ibid., pp. 136-141.

(٥٧) أخرجه أبو داوود سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود** (بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨)، حديث (٤٢٩٧).

وتخلّوا عن الجهاد بسبب الخوف من الموت، وأملهم الوحيد هو استدعاء الشجاعة من جديد إلى قلب الإسلام. وهنا تكمن أهمية العمليات الاستشهادية الكبرى التي تُظهر للعالم بأنّ المسلمين لم يعودوا خائفين بعد الآن. كانت محنتهم يائسة إلى درجة جعلتهم لا يملكون خياراً سوى أن يُقاتلوا أو يُقتلوا. أحبّ هؤلاء الراديكاليون القصة القرآنية عن داوود وجالوت والتي تخلص بالقول: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾(٥٨) وإذاً بقدر ما يكون العدو قويّاً، بقدر ما تكون المعركة بطولية. إنّ قتل المدنيين أمر مؤسف، ولكن المقاتلين حاججوا بأن الصليبيين والصهاينة قد أراقوا دماء الأبرياء أيضاً وأن القرآن يأمر بالقصاص(٥٩) ولذا فعلى الشهيد أن يؤدي واجبه بشجاعة، وأن يسيطر بصبر على شعوره بالشفقة أو بالاشمئزاز الأخلاقي من الأفعال الشنيعة التي أُمر بالقيام بها(٦٠)

كانت قيادة القاعدة تخطط للهجوم «المذهل والمثير» لـ ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١م منذ وقت طويل، ولكنها لم تتمكن من البدء في التجهيز للعملية حتى وجدت المجنّدين المناسبين لذلك. فقد كانوا بحاجة إلى رجال يمتلكون قدرة تكنولوجية، ويعيشون في المجتمعات الغربية، ويمتلكون القدرة على العمل المستقل(٦١) في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩م، كان محمد عطا، ورمزي بن الشيبة، ومروان الشحي وزياد جراح في طريقهم (أو هكذا كانوا يظنون) إلى الشيشان، ومن ثمّ تمّ تحويل مسارهم إلى بيت آمن تابع للقاعدة في قندهار. لقد أتوا من خلفية اجتماعية جيّدة، درسوا الهندسة والتكنولوجيا في أوروبا ـ كان جراح والشحي مهندسين وكان عطا معمارياً ـ وكان بإمكانهم الاندماج بسهولة في المجتمع الأمريكي عندما أصبحوا يتدرّبون كطيارين. أصبحوا جميعاً أعضاء في المجموعة التي عُرفت بـ«خلية هامبورغ». من بين الأربعة، كان رمزي بن الشيبة فقط من يمتلك معرفة عميقة بالقرآن. لا أحد منهم كان قد تلقّى دراسة شرعية أو انتمى إلى

---

(٥٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ٢٤٩، و
Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, pp. 24-25.

(٥٩) القرآن الكريم، «سورة البقرة»، الآية ١٤٩.

(٦٠) Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, pp. 81-82.

(٦١) Marc Sageman, *Understanding Terror Networks* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2004), pp. 103-108.

المدارس الدينية، التي تتهم أحياناً بأنها منبع للإرهاب؛ بل إنهم درسوا في مدارس علمانية، ولم يكن زياد جرّاح متديّناً قبل أن يلتقي بالمجموعة[٦٢] لم يكونوا معتادين على التفكير المجازي والاستعاري والرمزي، ولم تدفعهم دراستهم العلمية نحو الشكّية، وإنما نحو القراءة الحرفية للقرآن، التي تتباين تماماً مع مناهج التفسير والتأويل التراثية للمسلمين. لم يدرسوا المدارس والمذاهب الفقهية التقليدية، ولذلك فإنّ معرفتهم بالشريعة الإسلامية كانت سطحية في أفضل الأحوال.

في دراسته عن الإرهابيين المنفذين لـ ٩/١١ ومن عملوا معهم عن قرب ـ ٥٠٠ شخص ـ وجد الطبيب النفسي الشرعي مارك سيغمان (Marc Sageman) بأنّ ٢٥ في المئة منهم نشأ تنشئة إسلامية تقليدية؛ وكان لدى ثلثيهم تفكير علماني حتى انضمامهم إلى القاعدة؛ أما الباقون فكانوا قد تحوّلوا حديثاً إلى الإسلام[٦٣]، وبالتالي، فقد كانت معرفتهم بالإسلام محدودة. تعلم كثيرون منهم العلوم الدينية بشكل ذاتي وبعضهم لم يدرس القرآن بشكل متعمّق وشامل إلا في السجن. ربما، كما يخلص سيغمان، ليست المشكلة في الإسلام وإنما في الجهل بالإسلام[٦٤] كان السعوديون الذين شاركوا في عملية ٩/١١ قد تلقوا تعليماً رسمياً وهابياً، ولكنهم لم يكونوا متأثرين بشكل رئيس بالوهابية وإنما بمبادئ الوحدة الإسلامية، التي يعارضها أحياناً علماء الوهابية. تركّز الرسائل المصوّرة للشهداء أحمد الحزنوي، الذي مات في الطائرة التي تحطّمت في بنسلفانيا، وعبد العزيز العمري، الذي كان في الطائرة الأولى التي ضربت مركز التجارة العالمي، بشكل كبير على معاناة المسلمين في العالم. ولكن كما يأمر القرآن المسلمين بأن يهبوا لنجدة إخوتهم المسلمين، فإنّ قانون الشريعة يحرّم العنف ضدّ المدنيين، وإحراق الأعداء في المعارك، ويمنع أي هجوم على بلد يُسمح للمسلمين فيه بتطبيق دينهم بحرية.

كان محمد عطا، قائد خلية هامبورغ، مندفعاً برؤية عزّام العالمية،

---

(٦٢) Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, pp. 59-60.

(٦٣) المصدر نفسه، ص٢٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٥٧.

ومقتنعاً بأن من واجب كلّ مسلم مستطيع أن يدافع عن إخوته وأخواته في الشيشان وطاجيكستان(٦٥) ولكن عزّام كان ليستنكر هذا العمل الإرهابي الذي ستقوم به المجموعة. حين كان الأعضاء المعتدلون ينسحبون من المجموعة، كانوا يُستبدلون بأعضاء يتفقون مع رؤية عطا. في مثل هذه المجموعات المغلقة، التي تغيب فيها الآراء المختلفة، يرى سيغمان، بأن «القضية» تصبح محور حياة الأعضاء الذين يعيشونها ويتنفسونها(٦٦) أصبح الأعضاء مرتبطين ببعضهم البعض، يعيشون في شقق مشتركة، ويأكلون ويصلون معاً، ويشاهدون باستمرار فيديوهات المعارك في الشيشان(٦٧) والأهم من ذلك، أنهم تماهوا تماماً مع هذه المعارك البعيدة. سمح الإعلام للبشر بأن يتأثروا بالأحداث التي تحدث في أماكن بعيدة عنهم ـ وهو ما لم يكن متاحاً في العالم ماقبل الحديث ـ وأن يطبّقوا تلك السرديات الغريبة عنهم على مشاكلهم الخاصة(٦٨) إنها حالة ذهنية مصطنعة بدرجة كبيرة.

أصبحت قصص إرهابيي ٩/١١ معروفة على نطاق واسع الآن، وحتى بعد مرور سنوات على تلك المأساة، فإن أحداث ذلك اليوم ما تزال تثير الرعب. إنّ هدفنا في هذا الكتاب هو أن نتفحّص الدور الذي أدّاه الدين في تلك الكارثة. في الغرب، كانت هناك قناعة واسعة الانتشار مفادها أن الإسلام، الدين العنيف بطبيعته، هو المتهم الرئيس. فبعد عدّة أسابيع من ٩/١١، اقتبس الصحافي الأمريكي أندرو سوليفان في مقالة بعنوان «إنها حرب دينية»، من «إعلان الجهاد» الذي أصدره بن لادن:

> «إنّ الدعوة لشنّ الحرب على أمريكا هي ردّ على قيادتها لحملة صليبية ضدّ الأمة الإسلامية، وإرسالها لآلاف الجنود والقوات إلى أرض الحرمين، وفوق ذلك تدخّلها في الشؤون والسياسات السعودية، ودعمها للنظام الحاكم الفاسد والظالم»(٦٩)

---

(٦٥) Timothy McDermott, *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It* (New York: Harper Perennial, 2005), p. 65.

(٦٦) Fraser Egerton, *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), pp. 155-156.

(٦٧) Sageman, *Understanding Terror Networks*, p. 105.

(٦٨) Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge, UK: Polity Press, 1991), p. 53.

(٦٩) Bin Laden, "Hunting the Enemy," p. 23.

يُنبّه سوليفان قرّاءه إلى استعمال كلمة «صليبية»، «المصطلح الديني الصريح»، ويُشير إلى أنّ «مشكلة بن لادن هي مع القوات الأمريكية التي تدنّس أرض السعودية» أرض الحرمين «في مكة والمدينة»[٧٠] كانت كلمات مثل: «صليبي» و«الحرمين» كافية لتقنع سوليفان بأنّ هذه حرب دينية بالفعل، وعند ذلك شعر سوليفان بالأريحية ليشرع بالتهليل للتقاليد الغربية الليبرالية. يقول سوليفان أننا بالعودة إلى القرن السابع عشر، نرى كيف أن الغرب أدرك خطورة الخلط بين الدين والسياسة، ولكن العالم الإسلامي مع الأسف، لم يتعلّم هذا الدرس المهم بعد، ولكن سوليفان فشل في مناقشة الجانبين المحددين من السياسة الخارجية الأمريكية أو في تناولهما، واللذين ذكرهما بن لادن في الاقتباس الذي أورده: تدخلها في شؤون السعودية ودعمها للأنظمة الاستبدادية[٧١]

غير أنّ المصطلحات «الدينية الصريحة» ـ «الصليبية» و«الحرمين» ـ هي في الحقيقة مصطلحات لها ارتباط وثيق بقضايا سياسية واقتصادية؛ فمنذ بدايات القرن العشرين، أصبحت مفردة «الحرب الصليبية» مصطلحاً سياسياً صريحاً، يستدعي مباشرة الاستعمار والإمبريالية الغربية[٧٢] فلم يكن انتشار القوات الأمريكية في السعودية انتهاكاً للأماكن المقدّسة فقط، بل تعبيراً عن سيطرة أمريكا على المنطقة وضعف الدولة السعودية واعتمادها على الولايات المتحدة. ورّطت القوات الأمريكية المملكة بصفقات أسلحة مكلفة، وقد سهّل لها وجودها في السعودية الوصولَ إلى النفط السعودي، وسهّل على القوات الأمريكية شنّ الضربات الجوية على المسلمين السُنة خلال حرب الخليج[٧٣]

لا شكّ في أن خاطفي الطائرات في كارثة ١١/٩ قد اعتبروا عملهم

---

(٧٠) Andrew Sullivan, "This Is a Religious War," *New York Times Magazine* (7 October 2001).

(٧١) William T. Cavanaugh, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009), p. 204.

(٧٢) Emmanuel Sivan, *Arab Historiography of the Crusades* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 1973).

(٧٣) Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979,* pp. 104-105.

دينياً، ولكن هذا العمل كان لا يتفق سوى بالقليل مع الإسلام المعياري. تلخّص الوثيقة التي وُجدت في حقيبة محمد عطا برنامجاً للصلوات والتفكّر لمساعدة الخاطفين خلال تنفيذ العملية[٧٤] إذا كان الذهان هو «العجز عن رؤية العلاقات»، فإنّ هذه الوثيقة تُظهر تفكيراً ذُهانياً تماماً إن المبدأ المؤسس للروحانية الإسلامية هو التوحيد: يُدرك المسلمون حقيقة وحدانية الله حين يوحّدون جميع أنشطتهم وأفكارهم. ولكن هذه الوثيقة تجزّئ وتفتت المهمّة، وتقسّمها إلى أجزاء منفصلة ـ «الليلة الأخيرة»، الرحلة إلى المطار، ركوب الطائرات. إلخ ـ وهكذا فقد كانت الرؤية الكلّية الموحّدة التي يصعب احتمالها هي الغائبة. طُلب من المجاهدين أن يفكّروا في الجنة القادمة، وفي حياة النبي والصحابة الماضية، في الحقيقة فإنّ هذا كان طلباً بأن يفكّروا بأيّ شيء سوى بالكارثة التي هم على وشك ارتكابها في الحاضر[٧٥] بالعيش لحظة بلحظة وخطوة بخطوة، تم توجيه عُقولهم كي لا تفكّر بالخاتمة المروّعة. مثل جميع الخطابات الإسلامية، تبدأ الوثيقة بالبسملة ـ بسم الله الرحمن الرحيم ـ ولكنها كانت تستفتح عملاً لا رحمة فيه. ثمّ تتابع الوثيقة بما سيجده كلّ المسلمين، في نظري، نوعاً من الشرك: «بسم الله وباسمي وباسم عائلتي»[٧٦] طُلب من خاطفي الطائرات أن يسيطروا على أية مشاعر بالشفقة تجاه ركاب الطائرات أو الخوف على حياتهم وبذل جهد كبير للبقاء في حالة من التوازن الذهني غير الطبيعي، على المنفّذ أن «يُقاوم» هذه الدوافع، وأن «يُروّض» و«يطهّر» و«يُقنع» روحه و«يجعلها تفهم»[٧٧]

---

(٧٤) النصّ المترجم إلى الإنكليزية موثّق، في:

Bruce Lincoln, *Holy Terrors Thinking about Religion after September 11,* 2nd ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2006), Appendix A, "Final Instructions to the Hijackers of September, 11, Found in the Luggage of Muhammad Atta and Two Other Copies"

وقد وجدت نسختان أيضاً: واحدة في السيارة التي استعملها أحد الخاطفين قبل صعوده إلى الطائرة الأمريكية (رحلة رقم ٧٧) في واشنطن؛ أما النسخة الأخرى فقد وُجدت في موقع تحطّم الطائرة الأمريكية (رحلة رقم ٩٣) في بنسلفانيا.

(٧٥) انظر على سبيل المثال:

"Final Instructions," para. 10, in: Lincoln, Ibid., p. 98; para. 24, p. 100; para. 30, p. 101.

(٧٦) Ibid., para 1, and Lincoln, Ibid., p. 97.

(٧٧) Cook, *Understanding Jihad,* Appendix 6, p. 196, and Lincoln, Ibid., p. 97.

كان الاقتداء بالنبي محمّد أمراً مركزياً في التديّن الإسلامي؛ فاتباع سلوكه الظاهر، هو ما يُمكّن المسلم من التحقق بموقفه الجواني في الاستسلام التام لله. ولكن وثيقة عطا توجّه المنفذين بصرامة إلى الابتعاد عن عالمهم الجوّاني عبر تأكيد عالمهم البرّاني، ونتيجة لذلك فقد أصبح تديّنهم فيما يبدو بدائياً وخرافياً. في أثناء حزمهم لأمتعتهم، كانوا يهمسون بالآيات القرآنية ويمسحون بأيديهم الأمتعة والمشارط والسكاكين والهويات وجوازات السفر[٧٨] يجب أن تكون ملابسهم مريحة وواسعة، كملابس النبي والصحابة[٧٩] وعندما سيبدؤون بمقاتلة طاقم الطيران والركاب، على كلّ منهم، تعبيراً عن الحزم، أن «يصكّ على أسنانه كما كان يفعل السلف الصالحون قبل الدخول إلى المعركة»[٨٠] وأن «يهاجموا كالأبطال الذين لا يريدون العودة إلى العالم، وأن يهتفوا بـ«الله أكبر»! التي ستثير الرعب في قلوب الكافرين»[٨١] وعليهم ألا «يحزنوا» بل عليهم بقراءة الآيات القرآنية في أثناء القتال «كما كان أهل السلف الصالح يؤلّفون الأشعار في وسط المعارك لتهدئة إخوتهم وجلب الطمأنينة والسعادة إلى قلوبهم»[٨٢] إنّ من بإمكانهم أن يتخيّلوا أن مثل هذه الطمأنينة والهدوء والسعادة ممكنة في مثل هذه الظروف هم ذُهانيون تماماً وعاجزون عن رؤية الروابط بين إيمانهم والواقع الذي هم على وشك القيام به.

نجد هنا نمطاً من التفكير السحري الذي سبق أن وجدناه في رسالة عبد السلام فرج **الفريضة الغائبة**، فعندما كان المنفّذون يعبرون البوابات الأمنية للمطار، كان مطلوباً منهم أن يقرؤوا آية من القرآن تمثّل «عقيدة» الراديكاليين الإسلاميين[٨٣]، والتي يذكرها القرآن في سياق الحديث عن غزوة أحد عندما قال «القاعدون» للمسلمين الشجعان: ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ﴾، ولكنهم ردّوا عليهم بإيمان بالقول: ﴿حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ

(٧٨) Cook, Ibid., para. 14, and Lincoln, Ibid., p. 98.

(٧٩) Cook, Ibid., para. 16.

(٨٠) Cook, Ibid., and Lincoln, Ibid., p. 200.

(٨١) Lincoln, Ibid.

(٨٢) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٨٣) Cook, Ibid., p. 234, note 37.

ٱلْوَكِيلُ ﴿ فَٱنقَلَبُوا۟ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ لَّمْ يَمْسَسْهُمْ سُوٓءٌ ﴾[٨٤] تقول الوثيقة، بأن المنفذين لو رددوا هذه الآيات فـ«ستجدون كلّ المشاكل قد حُلّت، وستحيطكم رعاية الله وحمايته، التي لا يمكن لقوة في الأرض أن تهزمها». إنّ قراءة هذه الآيات لن تُذهب الخوف من قلوبهم فحسب ولكنها ستتغلّب على كلّ العوائق المادية: «كل أجهزتهم، وبواباتهم وتقنياتهم لن تفيدهم»[٨٥] ومجرّد قول «لا إله إلا الله» سيضمن لهم دخول الفردوس. وعلى الخاطفين أن «يتأمّلوا روعة هذه العبارة» وهم يُقاتلون الأمريكيين، وعلينا أن نتذكّر أن النصّ العربي لهذه العبارة/الآية «لا يحوي حروفاً منقّطة، وهي علامة على الكمال، ذلك أنّ الكلمات والحروف المنقّطة تضعف من قوّة العبارة»[٨٦]

بعد عام واحد من ٩/١١، كتب لويس عطية الله مقالة لموقع جهادي بعد مشاهدة الرسالة المصوّرة للشهيد العمري، نجد فيه مديحاً مسرفاً وسخيفاً للمنفذين ـ «جبال البطولة وكواكب الرجولة وأفلاك المعالي» ـ الذين يتخيّلهم عطية الله وهم يبكون فرحاً قبل أن تصطدم الطائرة بالبرج[٨٧] ولكن هذه المقالة قد كتبت بالتأكيد للردّ على النقد الواسع الذي وجّه لمنفذي عملية ٩/١١. لم يستنكر المعتدلون العملية فقط، بل حتى دوائر المتشددين الراديكاليين اعترضت فيما يبدو بالقول بأنّ القرآن يُحرّم الانتحار؛ وقد كانوا مقتنعين بأنّ المنفذين قد تصرّفوا على نحو غير مسؤول، فعملهم سيؤدّي إلى نتائج عكسية، كما أنّ العملية تسببت بتعاطف عالمي مع الولايات المتحدة، وأضعفت موقف القضية الفلسطينية، وأسهمت في تقوية الروابط بين إسرائيل وأمريكا. يفند عطية الله في مقالته هذه الانتقادات، ويردّ بأن المنفذين لم يكونوا «منتحرين» وهم «ليسوا مجانين وجدوا أنفسهم قد خطفوا طائرات»، لقد كان لديهم هدف سياسي واضح، عملهم «يقوض أركان الطاغية الأول ويدمر صنم العصر أمريكا»[٨٨] كما أنّهم ضربوا صرح العنف البنيوي

---

(٨٤) **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران»، الآيتان ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٨٥) Cook, Ibid., Appendix 6, p. 198.

(٨٦) المصدر نفسه، ص٢٠١.

(٨٧) Louis Atiyat Allah, «Moments before the Crash, by the Lord of the 19,» (22 January 2003), in: Ibid., Appendix 7, p. 203.

(٨٨) Cook, Ibid., p. 207.

للسيطرة الأمريكية في الشرق الأوسط، ورفضوا الحكّام «التافهين بن سعود وحسني وبقية المتخلفين الذين يُسمّون بهتاناً (ولاة الأمر)»، ولكنهم في الحقيقة ليسوا إلا أطراف الأخطبوط، عليكم برأس الأخطبوط في نيويورك وواشنطن»[٨٩] إن هدف هذه العملية كان القيام بـ«قفزة تاريخية هائلة تختصر مراحل من التغيير الاجتماعي وتنتشل المسلمين انتشالاً من حالة الذل والتبعية والخنوع»[٩٠]

كانت الأهداف السياسية تمثّل الأولوية في ذهن بن لادن عند تنفيذ عملية ٩/١١، على الرغم من أنّه تذرّع بالإرادة الإلهية. في الرسالة المصوّرة التي نُشرت في ٧/ ١٠/ ٢٠٠١، صاح بن لادن: «فها هي أمريكا، قد أصابها الله - سبحانه وتعالى - في مقتلٍ مِنْ مقاتلها، فدمّر أعظم مبانيها»[٩١]، المباني التي تمّ اختيارها بعناية باعتبارها «رموز القوة العسكرية والاقتصادية الأمريكية»[٩٢] استعمل بن لادن كلمة الكفر، خمس مرات، لوصف الولايات المتحدة الأمريكية، ولكنها في جميع المرات لم تكن تُشير إلى الاعتقادات الدينية لأمريكا وإنما إلى انتهاكها لأراضي المسلمين في الجزيرة العربية وفلسطين[٩٣] في اليوم ذاته، أعلن جورج بوش عن عملية «الحرية الدائمة»، بحرب تقودها الولايات المتحدة ضدّ طالبان في أفغانستان. ومثل الحرب الصليبية الأولى ضدّ الإسلام، عُبّر عن الهجوم بلغة الحرية: «نحن لا نحمي حريّتنا الثمينة فقط، وإنما حرية الناس في كلّ مكان»[٩٤] أكّد بوش لسكان أفغانستان بأنّ حكومة الولايات المتحدة لا تكنّ أية خصومة لهم، وأن الحرب ستستهدف المواقع العسكرية فقط، ووعدهم بأنّ توفّر أمريكا الإنزال الجوي للغذاء والأدوية والمؤن. وبعد أسبوع واحد من الهجمات، أكّد بوش بأن أمريكا لا تُعادي الإسلام: «وجه الإرهاب ليس هو

---

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

(٩١) أسامة بن لادن، خطاب مؤرّخ بتاريخ ٧/ ١٠/ ٢٠٠١.

(٩٢) Hamid Mir, "Osama Claims He Has Nukes: If US Uses N. Arms It Will Get the Same Response," *Dawn* (Internet Edition) (10 November 2001).

(٩٣) Ibid., paras. 3, 6, 8, 11, in: Lincoln, *Holy Terrors Thinking about Religion after September 11*, pp. 106-107.

(٩٤) "George W. Bush, Address to the Nation, October 7th, 2001," Appendix B, in: Ibid., p. 104.

حقيقة الدين الإسلامي. ولا يعبّر عن الإسلام. فالإسلام يدعو إلى السلام. وهؤلاء الإرهابيون لا يُمثّلون السلام، بل يمثّلون الشرّ والحرب»[(٩٥)] ومثل بن لادن، رأى بوش في خطابه العلماني الحذر، بأنّ العالم قد انقسم إلى معسكريْن، معسكر للخير، والآخر للأشرار: «في هذا الصراع لا توجد أرض للحياد. أي حكومة تدعم الخارجين عن القانون وقتلة الأبرياء، فهم أنفسهم قد أصبحوا مجرمين مدانين»[(٩٦)]

تعكس الرؤية العالمية المانوية/ الثنوية لبوش تفكير المحافظين الجدد الذي ساد في فترة رئاسته، والذين كانوا يحملون قناعة شبه باطنية بأن لا شيء يجب أن يعيق المهمة التاريخية الفريدة للولايات المتحدة في القرن الحادي والعشرين، ويجب أن تُشن «الحرب على الإرهاب» على كل قوة تهدّد قيادة أمريكا العالمية. لقد وُصفت رؤية المحافظين الجدد كـ «نظام يتأسس على الإيمان»، لأنه يتطلّب الولاء التام لمذهبهم، ولا يسمح للمؤمنين به بأي انحراف عن الخطّ العام[(٩٧)] وهكذا فقد أصبحت سياسة الأمة العلمانية مصبوغة بحماسة وقناعة شبه دينية. إنّ مهمة الولايات المتحدة هي تعزيز السوق العالمي الحر، الاقتصاد الحقيقي الأوحد، في كلّ مكان. لم تكن هذه رسالة دينية ولكن صداها، على الرغم من ذلك، قد تردد لدى القاعدة الانتخابية لبوش والتي تصل إلى ١٠٠ مليون إنجيلي مسيحي في أمريكا، والذين كانوا ما يزالون يحملون رؤية عن أمريكا كـ «مدينة فوق الجبل».

بدت الأشهر الثلاثة الأولى من الحرب على أفغانستان، حيث وفّرت طالبان الملاذ للقاعدة، ناجحةً بشكل لافت. فقد هُزمت طالبان، وتفرّق أفراد أعضاء القاعدة، وأسست الولايات المتحدة قاعدتين عسكريتين كبيرتين في بغرام وقندهار. ولكن، حصل هناك تطوّران منذران بالشؤم، فعلى الرغم من أن بوش كان قد أعطى تعليمات بالتعامل الإنساني مع السجناء والأسرى

---

(٩٥) Remarks by the president at the Islamic Center of Washington, DC, 17 September 2001.

(٩٦) "George W. Bush, Address to the Nation, October 7th, 2001"

(٩٧) Paul Rogers, "The Global War on Terror and Its Impact on the Conduct of War," in: George Kassimeris, ed., *The Barbarisation of Warfare* (London: Hurst and Company, 2006), p. 188.

وفق اتفاقيات جنيف، فيبدو أنّ القوات في الممارسة العملية قد قيل لها إنّ بإمكانها أن «تنحرف قليلاً عن القواعد»؛ إذ إنّ الإرهابين لم يكونوا مشمولين بالقوانين المتعلقة بأسرى الحرب. كان بوش حريصاً على أن يؤكّد بأن هذه ليست حرباً على الإسلام، ولكن المشهد على الأرض لم يكن كذلك، فلم يكن هناك رقابة على الحماسة الدينية للجنود. في ٢٦ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢م، استولت مجموعة من المجاهدين على تخار، ووفقاً لأحد حسابات الإسلاميين، فإنّ القوات الأمريكية كانت قد «علّقت أحد المجاهدين من يديه لستة أيام، وهي تستجوبه عن أسامة بن لادن»، وأخيراً استسلموا وسألوه عما يؤمن به فأجاب:

«بأنه يؤمن بالله وبالنبي محمد وبالقرآن الكريم. وعندما سمعت القوات الأمريكية جوابه قالوا له: «إلهك ومحمد ليسا هنا، ولكن القرآن موجود، ولذا دعنا نرى بماذا سينفعك»، بعد ذلك جلب أحد الجنود الأمريكان القرآن الكريم وبدأ بالتبوّل عليه، ومن ثم شاركه باقي الجنود الأمريكان وقوات التحالف الشمالي بذات الفعل»[٩٨]

وبعيداً عن هذا الاحتقار الواضح للإسلام من قبلهم، فإنّ هذا لا يعني بأن القوات الأمريكية كان ترى نفسها على أنها تقاتل في حرب موجّهة خصيصاً ضدّ الإسلام. ولكن الطبيعة غير التقليدية للحملة، المعرّفة كـ«حرب ضدّ الإرهاب»، والتي تعدّ «نوعاً جديداً من الحروب»، كانت قد غيّرت قواعد الاشتباك التقليدية. بهذه المصطلحات كانت الولايات المتحدة قد حررت نفسها من اتباع قواعد القتال التقليدية[٩٩] ويبدو أنّ القوات البرية كانت قد تشرّبت الرؤية التي تعتبر بأنّ الإرهابيين لا يخضعون للحقوق ذاتها التي يخضع لها المقاتلون العاديون.

منذ ٩/١١، قامت الولايات المتحدة، التي ما تزال تعتبر نفسها قوة رشيدة مهيمنة على العالم بصورة استثنائية، بدعم من حلفائها، باستبقاء البشر

---

(٩٨) Cook, *Understanding Jihad,* p. 157.

يعلّق كوك (CooK): «من المحزن القول أنه، وفي ضوء الأحداث التي جرت في سجن أبو غريب في ربيع سنة ٢٠٠٤، قد أصبح من الممكن تصديق هذه الأخبار والقصص».

(٩٩) Anthony Dworkin, "The Laws of War in the Age of Asymmetric Conflict," in: Kassimeris, Ibid., pp. 220 and 233.

الخاضعين للاستجواب، حتى من ينكرون أي علاقة لهم بالصراع، إلى أجل غير مسمّى، بل إنها في بعض الأحيان كانت ترسلهم إلى بلدان معروفة بممارسة التعذيب. حتى كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١م، كان مئات السجناء ـ عن طريق «التسليم الاستثنائي [للمطلوبين]» ـ قد اعتقلوا في سجن غوانتانامو وديبغو غارسيا من دون اتباع الإجراءات القانونية، وقد خضع السجناء لـ «الإكراه والضغط» (التعذيب مثلاً)[١٠٠] تُشير التقارير المتكررة ـ والروتينية تقريباً ـ عن الانتهاكات في السجون الأمريكية إلى أن السلطات السياسية والعسكرية ربما تكون قد تغاضت عن سياسة من الوحشية المنظّمة[١٠١] أما التطوّر الثاني المقلق في الحرب على الإرهاب فقد كان العدد الكبير من القتلى المدنيين. فقد قُتل ما يُقارب الثلاثة آلاف مدني في الأشهر الثلاثة الأولى من الحرب، وهو العدد ذاته الذي مات في نيويورك، وبنسلفانيا وواشنطن في أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ومات آلاف أخرى نتيجة تهجير الأفغان إلى مخيّمات اللجوء[١٠٢] ومع استمرار الحرب، ارتفعت أعداد القتلى المدنيين بصورة كارثية: يُقدّر عدد القتلى المدنيين ما بين ٢٠٠٦ ـ ٢٠١٢ بـ ١٦,١٧٩ أفغانياً[١٠٣]

كانت هناك موجة ثانية من الحوادث الإرهابية، تم التخطيط لها وتنفيذها من قبل «الجيل الثاني» من القاعدة، والتي تضمّ المحاولة الفاشلة لـ «مفجّر الحذاء» البريطاني ريتشارد ريد (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١)، وتفجير جِربة في تونس (نيسان/أبريل ٢٠٠٢)، وتفجيرات الملهى الليلي في بالي (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢)، والتي راح ضحيّتها ما يقرب من ٢٠٠ شخص. بعد المحاولة التي تمّ إحباطها لأيمن فارس الذي كان يعتزم تفجير جسر بروكلين، تمّ قتل معظم قادة القاعدة المركزية أو اعتقالهم، ولم تكن ثمة حوادث كبرى بعد ذلك[١٠٤] ولكن ما أن بدا أن الحالة قد تحسّنت،

---

(١٠٠) Joanna Bourke, "Barbarisation vs. Civilisation in Time of War," in: Kassimeris, Ibid., p. 37.

(١٠١) Dworkin, Ibid., p. 220.

(١٠٢) Rogers, "The Global War on Terror and Its Impact on the Conduct of War," p. 192.

(١٠٣) *Guardian*, Datablog, 12/4/2013.

بدأت الأمم المتحدة بإصدار تقارير إحصائية عن أعداد القتلى في صفوف المدنيين في عام ٢٠٠٧.

(١٠٤) Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, pp. 136-137.

قامت الولايات المتحدة وبريطانيا وحلفاؤهم بغزو العراق في آذار/مارس ٢٠٠٣، على الرغم من المعارضة المعتبرة من قبل المجتمع الدولي، والاحتجاجات التي عمّت العالم الإسلامي. كان سبب هذا الهجوم، هو الادّعاء بأنّ صدام حسين يمتلك أسلحة دمار شامل وأنه يقدّم الدعم للقاعدة، وهما الادعاءان اللذان ثبت في النهاية أنهما كانا خاطئين.

مرة أخرى، قدّمت الولايات المتحدة نفسها على أنها حاملة الحرية: «إن كان علينا أن نستعمل القوة» يَعدُ بوش الأمريكيين، «فإن الولايات المتحدة وحلفاءها جاهزون لمساعدة المواطنين وتحرير العراق»[١٠٥] ويؤّكد بوش في مناسبة أخرى: «نحن لا نسعى لبناء إمبراطورية»، «أمتنا متمسكة بتحقيق حريتنا وحرية الآخرين»[١٠٦] شجّع المفكرون الإمبرياليون الجدد كـ «نيال فيرغسون» (Niall Ferguson) نظامَ بوش، الذي كان مقتنعاً بإمكانية استعمال الطرق الاستعمارية في الغزو والاحتلال لتحقيق أهداف التحرير[١٠٧] ستجبر أمريكا العراق على الدخول في الاقتصاد العالمي الحر وتغير سياسة الشرق الأوسط عبر خلق دولة ليبرالية، ديمقراطية وموالية للغرب، دولة ستدعم إسرائيل أيضاً، وتتبنى رأسمالية السوق، وفي الوقت ذاته ستوفر للولايات المتحدة قاعدة عسكرية في المنطقة ومنفذاً لاحتياطي النفط الكبير.

في الأول من أيار/مايو ٢٠٠٣، هبطت طائرة بوش النفاثة من نوع فايكينغ على سطح حاملة الطائرات يو. أس. أس. إبراهام لينكولن، ليعلن من على متنها انتهاء حرب العراق بالانتصار[١٠٨] «لقد حاربنا من أجل الحرية ومن أجل سلام العالم»، هكذا قال الرئيس للقوات المحتشدة. «بفضلكم أنتم، سقط الطاغية وأصبح العراق حراً». في هذه الرسالة السياسية

---

(١٠٥) White House Press Release, "President Discusses the Future of Iraq," 26 February 2003.

(١٠٦) White House Press Release, "President Bush Saluting Veterans at White House Ceremony," 11 November 2002.

(١٠٧) Timothy H. Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail* (Oxford: Oxford University Press, 2010), pp. 423-450.

(١٠٨) Bruce Lincoln, *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2007), pp. 97-99.

نسمع أيضاً صدى الحرب المقدّسة، فهذه الحرب التي خاضتها الأمة الأمريكية كانت موجّهة من الله نفسه: «جميعكم ـ جميع هذا الجيل في جيشنا ـ قد استجاب لأسمى نداء في التاريخ»، ثم يُعلن، مقتبساً من النبي إشعياء: «وأينما تسيرون، فأنتم تحملون رسالة الأمل، الرسالة القديمة والمتجددة. للمأسورين «بالإطلاق» ولأولئك الذين يعيشون في الظلام «بالحرية»»[(١٠٩)] استعمال هذا النصّ الإنجيلي، الذي اقتبسه المسيح لوصف رسالته[(١١٠)]، يكشف عن خطّ ماشيحي في إدارة بوش.

من المثير للسخرية أن يعلن بوش عن تحرير المأسورين، ففي تشرين الأوّل/نوفمبر ٢٠٠٣م، نشرت وسائل الإعلام صوراً لجنود أمريكيين يُعذّبون السجناء في سجن أبو غريب، سجن صدّام سيئ السمعة؛ ولاحقاً نُشرت صور وحشية أخرى لتعذيب السجناء في سجن تُديره بريطاني، كانت هذه الصور أكثر قسوة ووحشية مما تصوّره وسائل الإعلام الرسمية عن حرب العراق. صُوّر العراقيون برؤوس مغطاة، عراةً يتلوون على الأرض، في حالات مجرّدة من الإنسانية، خائفين، كوحوش خاضعة تماماً للقوة الأمريكية المهيمنة[(١١١)] والوقفة المغترّة للجنود الأمريكيين ذوي الرتب المنخفضة تتضمّن القول: «نحن في الأعلى، هم في الأسفل؛ نحن نظيفون، وهو قذرون؛ نحن أقوياء وشجعان، وهم ضعفاء وجبناء؛ نحن سادة وهم أشبه بالحيوانات؛ نحن مختارون من الله، وهم منسلخون عن كلّ ما هو مقدّس»[(١١٢)] «هذه الصور هي نحن»، هكذا توضح سوزان سونتاج لاحقاً، ليس النازيون وحدهم من ارتكب الفظائع؛ فعل الأمريكيون ذلك أيضاً «عندما انساقوا وراء الاعتقاد بأنّ البشر الذين يُعذّبونهم ينتمون إلى عرق أو دين أدنى أو أسفل منهم»[(١١٣)] من الواضح أنّ الجنود الأمريكيين لم يروا أيّ شيء خاطئ في سلوكهم ولم يكونوا خائفين من أي عقاب. جندية الاحتياط ليندي إنغلاند (Lynndie England)، التي ظهرت في الصور وهي

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ٩٨.

(١١٠) الكتاب المقدس، «إنجيل لوقا»، الأصحاح ٤، الآيات ١٨ ـ ١٩.

(١١١) Lincoln, Ibid., pp. 101-107.

(١١٢) المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(١١٣) Susan Sontag, "What Have We Done?," *Guardian*, 24/5/2005.

تقود سجيناً بقيد كالكلب، قالت لاحقاً: «كان الأمر لمجرد المتعة». لقد قاموا بذلك، كما يَخلص التحقيق الرسمي، «ببساطة لأنهم كانوا قادرين على فعله»(١١٤)

في غضون شهر من خطاب بوش من على سطح حاملة الطائرات، كانت العراق تدخل في دوامة الفوضى. لم يصدّق معظم العراقيين كلمات بوش، بل كانوا مقتنعين بأنّ الولايات المتحدة قد جاءت من أجل النفط وأنها عازمة على استغلال بلدهم كقاعدة عسكرية لحماية إسرائيل. ربما كانوا سعداء بالتخلّص من صدام حسين ولكنهم لم يروا في القوات الأمريكية والبريطانية قوات محرِّرة. يقول أحد سكان بغداد: «حين يمشون، يدوسون على قلبي». «من ماذا سيحررونا؟» يتساءل آخر. «لدينا تقاليدنا، أخلاقنا وعاداتنا»(١١٥) اشتكى العالِم العراقي الشيخ محمد بشار الفيضي بقوله لو كان الأمريكيون قد جلبوا الحرية معهم فإنها ليست حريّة العراقيين:

«إنها حريّة جنود الاحتلال لفعل ما يريدون لا أحد يمكنه أن يسألهم عما يفعلون، لأنهم محميون بحريّتهم لا أحد يمكنه معاقبتهم، سواء في بلدنا أو في بلدهم. لقد عبّروا عن حرية الاغتصاب، وحرية العري، وحرية الإذلال»(١١٦)

في عام ٢٠٠٤م، أطلق على الهجوم الأمريكي الكبير على الفلوجة «مدينة المساجد» ١١ سبتمبر العرب: فقد قُتل في الهجوم مئات المدنيين وتشرّد ٢٠٠ ألف من بيوتهم. وبحلول العام التالي، كان قد قتل في العراق ٢٤ ألف مدني وجُرح ٧٠ ألفاً(١١٧) وبدلاً من جلب السلام إلى المنطقة، أثار الاحتلال غضب العراقيين والمجاهدين من السعودية وسوريا والأردن،

---

(١١٤) Lincoln, Ibid., pp. 101-102.

(١١٥) Parsons, *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail*, pp. 423-434.

(١١٦) Bashir, Friday Prayers, Umm al-Qura, Baghdad, June 11, 2004.

ورد في:

Edward Coy, "Iraqis Put Contempt for Troops on Display," *Washington Post*, 12/6/2004, and George Kassimeris, "Barbarisation of Warfare," in: Kassimeris, *Barbarisation of Warfare*, p. 16.

(١١٧) Rogers, "The Global War on Terror and Its Impact on the Conduct of War," pp. 193-194.

الذين استجابوا مثل المقاتلين الذين تحدّثنا عنهم، لهذا الغزو الأجنبي بالتكتيكات الإرهابية كالتفجيرات الانتحارية، وتمكنوا في النهاية من تحطيم الرقم القياسي لنمور التاميل[(١١٨)]!

فيما يخصّ الإرهاب العالمي، أصبحت الحالة أكثر خطورة من ذي قبل بعد حرب العراق[(١١٩)] فبعد اغتيال أسامة بن لادن في عام ٢٠١١م، مما تزال القاعدة مزدهرة، فقوة القاعدة لم تكن مرتبطة بقوة التنظيم وإنما بالفكرة دوماً، الحماسة الثورية العالمية التي تمزج القوة الحربية الموجّهة سياسياً بالادعاء المريب بالتأييد الإلهي لها. استمرّ المنتسبون إلى فروع القاعدة، بما فيها الفرع العراقي (والذي يزداد نشاطه في العراق وفي الحرب الأهلية في سوريا في أثناء كتابة هذه الكلمات)[(*)] وفروعها في الصومال واليمن، في المناداة باستعادة الخلافة باعتبارها الهدف النهائي لتدخّلهم في السياسات المحلية. في أماكن أخرى، حيث يغيب التنظيم المحكم، يوجد الآلاف من المستقلين المتعطّشين لهذا الإرهاب عبر العالم، والذين يتلقون الأفكار في غرف الدردشة الإلكترونية، ويتدرّبون ذاتياً، ويفتقرون إلى التعليم، ولا توجد لديهم أية أهداف عملية واضحة كحالة مايكل أديبولاجو (Michael Adebolajo) ومايكل أديبوالي (Michael Adebowale)، اللذين ولدا في بريطانيا وتحوّلا إلى الإسلام، واللذين قتلا الجندي البريطاني لي ريغبي (Lee Rigby) في عام ٢٠١٣م في جنوب شرق لندن، معتبرين أنهما بذلك ينتقمان لمقتل الأبرياء المسلمين على أيدي القوات البريطانية. والحالة المشابهة الأخرى هو محمد بويري الذي اغتال منتج الأفلام الهولندي ثيو فان غوخ (Theo van Gogh) في ٢٠٠٤، وكذلك مفجّرو محطات وشبكات القطارات في مدريد، الذين تسببوا بمقتل ١٩١ شخصاً في العام ذاته، والذين لم يرتبطوا مباشرة بالقاعدة[(١٢٠)] كان بعضهم مندفعاً برغبته الذاتية للبحث عن قيادات القاعدة بهدف الانضمام إليها بأمل أن يتم إرساله للمشاركة في العمليات المهمّة، ولكن يبدو أن مدرّبيهم في باكستان كانوا يُفضّلون إرسالهم إلى بلدانهم من جديد لزعزعة

---

(١١٨) Dworkin, "The Laws of War in the Age of Asymmetric Conflict," p. 253.

(١١٩) Sageman, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, pp. 139-142.

(*) نُشرت الطبعة الأولى من الكتاب في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٤ (المترجم).

(١٢٠) المصدر نفسه، ص٣١ ـ ٣٢.

استقرار البلدان الغربية، كما حدث في تفجيرات لندن (تموز/ يوليو ٢٠٠٥م)، وخطة التفجيرات في أستراليا (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥م)، ومؤامرة تورنتو) حزيران/ يونيو ٢٠٠٦م)، والمشروع، الذي تمّ إحباطه، لتفجير عدّة طائرات بريطانية فوق المحيط الأطلسي (آب/ أغسطس ٢٠٠٦م).

كان جميع هؤلاء الإرهابيين المستقلين يمتلكون معرفة سطحية بالقرآن، ولذا فمن العبث أن نحاول مناقشة تأويلهم للنص أو أن نلوم «الإسلام» عن جرائمهم[١٢١] يعتقد مارك سيغمان الذي تحدّث مع عدد منهم، بأنّ التعليم الديني التقليدي كان يمكن أن يردعهم عن جرائمهم[١٢٢] وقد وجد سيغمان، بأنهم كانوا مندفعين بشكل رئيس، بالرغبة بالهرب من الشعور الخانق بالتفاهة والعبثية في الدول القومية العلمانية التي كافحت لدمج الأقليات. لقد كانوا يبحثون عن الحلم القديم بالمجد العسكري وآمنوا أنهم بموتهم البطولي سيمنحون حياتهم المعنى كأبطال محليين[١٢٣] في هذه الحالات، يكفي أنّ نقول بأنّ ما ندعوه «الإرهاب الإسلامي» تحوّل من قضية سياسية بالأساس، بعد أن التهب بالمواعظ التي تُعارض التعاليم الإسلامية، إلى فعل عنيف من الشبان الغاضبين. إنّهم يدّعون بأنهم يتصرفون باسم الإسلام، ولكن حين يعزف المبتدئ غير الموهوب سوناتا لبيتهوفن، ماذا سنسمع سوى النشاز؟

كان أحد أهداف بن لادن هو أن يتّبع المسلمون في أنحاء العالم رؤيته عن الجهاد. وعلى الرغم من أنه قد أصبح بطلاً شعبياً للبعض ـ شيء شبيه بتشي غيفارا سعودي ـ فإنه قد أخفق تماماً في تحقيق هذه المهمّة. ما بين ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٧م، عملت منظّمة غالوب في ٣٥ بلداً مسلماً، ووجدت بأن ٧ في المئة فقط ممن شاركوا في استطلاع الرأي يرون بأن هجوم ٩/١١ كان «مبرراً تماماً»؛ وبالنسبة إلى هؤلاء الأشخاص كان السبب سياسياً تماماً. أما بالنسبة إلى ٩٣ في المئة الذين أدانوا الهجمات، فإنهم قد اقتبسوا آيات قرآنية

---

(١٢١) Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press, 2006), p. 164.

(١٢٢) Sageman, Ibid., p. 159.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص١٥٩.

ليؤكّدوا أن قتل الأبرياء لا علاقة له بالإسلام[١٢٤] يمكن للمرء أن يتعجّب كيف أصبح العالم الإسلامي مُجمعاً على معارضة الإرهاب أكثر من معارضة الدور الذي أدّته الولايات المتحدة في أعقاب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر. في الوقت الذي قامت فيه، حتى في طهران، مظاهرات للتضامن مع الأمريكيين، قام تحالف بوش وبلير بشنّ هجومه السريع، في الحملة التي توّجت بالغزو المأساوي وغير الشرعي للعراق في عام ٢٠٠٣م. كانت أكبر نتائج الحرب الحاسمة هي تقديم صور جديدة لمعاناة المسلمين التي لم يكن الغرب هذه المرة متورّطاً فيها فحسب، بل كان هو المسؤول المباشر عنها وعندما نفكر في قوة القاعدة، فمن المهم أن نتذكّر أن مثل هذه الصور عن معاناة المسلمين كانت، أكثر من أي نظرية عن الجهاد، هي الدافع الأكبر للشباب المسلم للالتحاق بمعسكرات التدريب في بيشاور.

نقوم بشكل روتيني وصائب بإدانة الإرهاب الذي يقتل المدنيين باسم الله، ولكننا لا يمكن أن ندّعي بأننا نقف على أرضية أخلاقية سامية إن تجاهلنا معاناة وموت الآلاف من المدنيين في حروبنا باعتبارهم «أضراراً جانبية». ساعدت الأساطير الدينية القديمة البشر على مواجهة معضلة عنف الدولة، ولكن يبدو أنّ أيديولوجياتنا القومية على النقيض من ذلك تقوم بتعزيز النكوص إلى الإنكار وإلى التصلّب في قلوبنا. لا شيء يُظهر ذلك بوضوح أكبر من تعليق مادلين أولبرايت عندما كانت ما تزال سفيرة إدارة بيل كلينتون في الأمم المتحدة، وعلى الرغم من أنها قد تراجعت عن تعليقها لاحقاً، فإنه لم يُمح من ذاكرة البشر حول العالم. في ١٩٩٦، وعلى برنامج ٦٠ دقيقة في قناة الـ«سي بي أس» (CBS)، حين سألتها ليزلي ستال إن كانت تكلفة العقوبات الدولية المفروضة على العراق مبررة: «لقد سمعنا بأنّ نصف مليون طفل قد ماتوا هذا عدد أكبر من قتلى هيروشيما هل تستحقّ النتيجة كلّ ذلك؟ «أعتقد بأن هذا الخيار صعب جداً» تجيب أولبرايت

---

(١٢٤) John L. Esposito and Dahlia Mogahed, *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think; Based on Gallup's World Poll-the Largest Study of Its Kind* (New York: Gallup Press, 2007), pp. 69-70.

[للاطلاع على الترجمة العربية، انظر: جون اسبوزيتو وداليا مُجاهد، **من يتحدّث باسم الإسلام؟**، ترجمة عزّت شعلان (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩)].

وتتابع: «ولكن النتيجة، حسناً، نحن نعتقد بأن النتيجة تستحقّ ذلك»(١٢٥)

في ٢٤ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٢م، كانت مامانا بيبي، ذات الستين عاماً، تلتقط الخضروات في أرض عائلتها الواسعة والمفتوحة في شمال وزيرستان في باكستان، لتُقتل بطائرة أمريكية من دون طيار. لم تكن إرهابية، بل كانت قابلة (داية) متزوّجة بأستاذ مدرسة متقاعد، وتحوّلت فجأة إلى أشلاء على مرأى أحفادها التسعة الصغار، خضع بعض الأطفال لعمليات جراحية تمكنت العائلة من توفيرها بشق الأنفس لأنهم خسروا كلّ ماشيتهم؛ الطفل الأصغر ظلّ يصرخ طوال الليل من هول الرعب. نحن لا نعرف ما كان الهدف الأصلي للضربة. ولكن على الرغم من زعم الحكومة الأمريكية بأنها تقوم بتقييم شامل لنتائج الضربات، فإنها لم تعتذر أبداً، ولم تُقدّم أي تعويض للعائلة، ولم تعترف حتى للشعب الأمريكي بما حدث. كان مدير الـ«سي آي إيه» جون أوين برينان (John O. Brennan) قد ادّعى سابقاً بأنّ ضربات الطائرات من دون طيار لا تتسبب بأية خسائر مدنية؛ ولكنه اعترف مؤخّراً بالقول بأن مثل هذه الخسائر هي حالات نادرة. منذ ذلك الحين راجعت منظمة العفو الدولية ما يقرب من ٤٥ ضربة في المنطقة، ووجدت أدلة على قتل غير قانوني للمدنيين، ونشرت تقارير عن عدد من الضربات التي يبدو أنها قد قتلت مدنيين خارج إطار القانون(١٢٦) «لا تولّد القنابل والقصف سوى الكراهية والغضب في قلوب الناس. وتولّد هذه الكراهية وهذا الغضب المزيد من الإرهاب» هكذا يقول ابن مامانا بيبي. «لم يسألنا أحد عمن قُتل أو أصيب في ذلك اليوم. لا الولايات المتحدة ولا حكومتنا لم يأت أحد ليحقق في من هو المسؤول عما حدث. ببساطة تامة، يبدو أن أحداً لم يهتم»(١٢٧)

«أحارس أنا لأخي؟» هكذا سأل قابيل بعد أن قتل أخاه هابيل، نحن

---

(١٢٥) ورد في:

Joost R. Hiltermann, *A Poisonous Affair: America, Iraq, and the Gassing of Halabja* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007), p. 243.

(١٢٦) Naureen Shah, "Time for the Truth About "Targeted Killings"," *Guardian*, 22/10/2013.

(١٢٧) Rafiq ur Rehman, "Please Tell Me, Mr. President, Why a US Drone Assassinated My Mother," *Guardian*, 25/10/2013.

نعيش اليوم في عالم مترابط حيث أصبحنا جميعاً مسؤولين عن مآسي الآخرين وتاريخهم. وكما نُدين الإرهابيين الذين يقتلون الأبرياء، فعلينا نحن أيضاً أن نجد طريقنا نحو الاعتراف بمسؤوليتنا عن ماماننا بيبي وعائلتها ومئات الآلاف من المدنيين الذي قُتلوا أو شوّهوا في حروبنا الحديثة فقط لأنهم كانوا في المكان الخطأ في الوقت الخطأ.


صفحة فارغة

خاتمة

لقد رأينا بأن الدين، مثل الطقس، «يمكن أن يفعل أشياء عديدة مختلفة»، والادّعاء بأنّ الدين جوهر واحد، ثابت، عنيف بطبيعته ادعاءٌ غير دقيق، فالاعتقادات الدينية والممارسات نفسها قد ألهمت مسارات عمل متعارضة تماماً في الكتاب المقدّس العبراني، تأمّل كلّ من المصلحين المدونين لسفر التثنية والكهنة الكتبة القصص ذاتها، وبينما اتجه سفر التثنية نحو العداء القاسي تجاه الأجانب، فإن الكتبة الكهنة سعوا للتصالح معهم. في الصين، اشترك الطاويّون ومدرسة «الالتزام بالقانون» والمفكرون الاستراتيجيون في المجموعة ذاتها من الأفكار ومجالات التأمل، ولكنهم استعملوها بطرق مختلفة. تأمّل القديس لوقا واليوحنائيون في رسالة المسيح بالمحبة، ولكن لوقا مدّ محبته لتشمل المهمّشين في المجتمع، بينما حصر اليوحنائيون محبّتهم في جماعتهم. بدأ رهبان أنطونيوس ورهبان سوريا رحلتهم لممارسة «التحرر من الرعاية»، غير أنّ أنطونيوس قضى حياته وهو يحاول أن يُخلي ذهنه من الغضب والكراهية بينما استسلم الرعاة السوريون للدوافع العنيفة لعقل الزواحف. كان ابن تيمية والرومي ضحايا الغزو المغولي، ولكنهما استعملا تعاليم الإسلام ذاتها للوصول إلى نتائج مختلفة تماماً لقرون عديدة، ألهم الموت المأساوي للإمام الحسين الشيعة للانسحاب من الحياة السياسية في معارضة مبدئية للظلم المنظّم؛ ولكنه حديثاً ألهمهم للقيام بفعل سياسي ورفع الـ «لا» في وجه الطغيان.

حتى الفترة الحديثة، كان الدين يتخلل جوانب الحياة كافة، بما فيها السياسة والحروب، ليس لأن رجال الكنيسة قد خلطوا بين نشاطين منفصلين في جوهرهما، ولكن لأن البشر أرادوا أن يمنحوا وجودهم وأفعالهم القيمة

والمعنى. كل أيديولوجيا للدولة كانت دينية. لم يكن ملوك أوروبا الذي قاتلوا في سبيل تحرير أنفسهم من سيطرة الباباوات «علمانيين» بل كانوا مُقدّسين كأنصاف آلهة. ادعت كلّ إمبراطورية ناجحة بأنها تحمل مهمّة إلهية؛ وبأنّ أعداءها أشرار، ضالّون وطغاة؛ وبأنها ستجلب النفع إلى الإنسانية. ولأن جميع هذه الدول والإمبراطوريات كانت قد أُنشئت واستمرّت بالقوة، فإنّ الدين كان متورّطاً في عنفها. لم يحدث أن أُبعد الدين عن الحياة السياسية حتى القرنين السابع عشر والثامن عشر في الغرب. عندما ادّعى البشر بأن الدين كان المسؤول الأكبر عن الاضطهاد والمعاناة من بين سائر المؤسسات البشرية، والسؤال هو «الأكبر من ماذا؟» فقبل الثورتين الأمريكية والفرنسية، لم يكن هناك مجتمعات «علمانية». ولأنّ تقديس أنشطتنا السياسية أمر متأصّل ومغروس في دوافعنا، فإنّ الثوار الفرنسيين ما أن نجحوا في تهميش الكنيسة الكاثوليكية حتى خلقوا ديناً قومياً جديداً. في الولايات المتحدة الأمريكية، أوّل الجمهوريات العلمانية، كانت الدولة محاطة دوماً بهالة دينية، عن قَدَرٍ واضح ومهمة مؤيّدة من الله.

اعتقد جون لوك بأن الفصل بين الكنيسة والدولة هو مفتاح السلام، ولكن الدولة القومية الحديثة كانت أبعد ما تكون عن كراهية الحروب. لا تكمن المشكلة في النشاط المتعدد الوجوه الذي ندعوه «الدين»، وإنما في العنف الكامن في قلب طبيعتنا البشرية وطبيعة الدولة، والتي اعتمدت منذ بدايتها على إخضاع ما لا يقل عن ٩٠ في المئة من مجموع سكّانها. وكما اكتشف أشوكا، فحتى لو كان حاكم الدولة كارهاً للعدوان، فإنه لن يستطيع أن يحلّ جيش الدولة. ترثي المهابهاراتا معضلة الحاكم المحارب الذي حُكم عليه بأن يقضي عمره في المعارك. أدرك الصينيون مبكّراً بأن درجة من القوة ضرورة للحياة الحضارية. حاولت إسرائيل القديمة في البداية أن تهرب من الدولة الزراعية، ولكن بني إسرائيل سرعان ما أدركوا أنهم بقدر ما كرهوا الاستغلال والقسوة في حياة الحضارة، بقدر ما هم عاجزون عن العيش من دونها؛ وكان عليهم في النهاية أن يصبحوا «مثل الأمم الأخرى». دعا المسيح إلى مملكة تشمل الجميع بالرحمة والتعاطف وتتحدّى الروح الإمبراطورية، وصُلب بسبب آلامه. بدأت الأمة المسلمة كمجتمع بديل لظلم جاهلية مكّة التجارية، ولكنها في النهاية تحوّلت إلى إمبراطورية، لأن الطريقة

الأفضل، والوحيدة ربما، لفرض السلام في ذلك الوقت كانت بإنشاء ملكيّة قويّة. يؤكّد المؤرّخون العسكريون الحديثون بأنه من دون الجيوش المحترفة والمسؤولة، فإنّ المجتمع الإنساني إمّا أن يبقى في حالة بدائية أو أن يتحوّل إلى حشود متحاربة في معارك لا نهاية لها.

قبل أن تنشأ الدولة القومية، كان البشر يفكّرون بالسياسة بطريقة دينية. تُظهر إمبراطورية قسطنطين ما الذي يمكن أن يحدث حين يشترك تقليد ديني، مسالم في أصله، في الحكم؛ لقد فرض الأباطرة المسيحيون السلام المسيحي بالعدوانية نفسها التي فرض بها أسلافهم الوثنيون السلام الروماني. ألهمت الحماسة الدينية الحملات الصليبية بالتأكيد، ولكن الحملات الصليبية كانت سياسيّة في عمقها: أطلق البابا أوربان الثاني فرسان العالم المسيحي على العالم الإسلامي بهدف توسيع سلطة الكنيسة شرقاً وخلق ملكية باباوية يمكنها أن تسيطر على أوروبا المسيحية. كانت محاكم التفتيش محاولة بغيضة لتأمين النظام الداخلي في إسبانيا بعد الانقسامات التي تلت الحرب الأهلية. وكانت الحروب الدينية وحرب الأعوام الثلاثين مُثارة بسبب النزاعات الطائفية حول حركة الإصلاح ولكنها كانت أيضاً مخاض ولادة الدولة القومية الحديثة.

حين نقاتل، فإننا نحتاج إلى مسافة تفصلنا عن أعدائنا، ولأن الدين كان أمراً مركزياً للدولة، فإن شعائره وأساطيره صوّرت الأعداء كوحوش شريرة تهدد النظام الكوني والنظام السياسي. خلال العصور الوسطى، أدان المسيحيون اليهود باعتبارهم قتلة للأطفال، والمسلمين باعتبارهم «عرقاً شريراً ودنيئاً»، والكاثاريين بأنهم سرطان يتنامى في جسد المسيحية. لا شكّ في أنّ هذه الكراهية كانت تنبع من دوافع دينية، ولكنها كانت أيضاً استجابة للأزمات الاجتماعية التي رافقت مرحلة التحديث المبكّرة. جعل المسيحيون من اليهود كبش فداء بسبب قلقهم المتصاعد من اقتصاد المال، ولام الباباوات الكاثاريين لعجزهم عن أن يرتقوا لمستوى الإنجيل. في تلك العملية، اخترعوا أعداء متخيّلين، لم يكونوا في الحقيقة سوى صورة مشوّهة لأنفسهم في المرآة. ولكن حَجْبَ الدين وإبعاده لم يجلب نهاية للتحيّز والتحامل. فقد تطوّرت «العرقية العلمية» في الحقبة الحديثة التي اتّبعت الأنماط الدينية القديمة للكراهية وأسهمت في مذابح الأرمن ومعسكرات

الاعتقال النازية. فرضت القومية العلمانية بصورة غير مشروعة من قبل المستعمرين، واندمجت مع التقاليد الدينية المحلّية، حيث لم يكن البشر المُستعمرون قد فصلوا بين حياتهم الدينية والسياسية؛ ونتيجة لذلك، فإنّ هذه التقاليد الدينية قد تشوّهت أحياناً وطوّرت نزعات عدوانية.

تُستخدم أحياناً النزاعات الطائفية التي تطوّرت داخل الأديان لإثبات أن «الدين» غير متسامح دوماً كانت هذه العداوات بلا شكّ مريرة وسامّة، ولكنها هي الأخرى كانت مرتبطة دوماً بأبعاد سياسية. فقد اضطهد الهراطقةَ المسيحيون لأنهم استعملوا الإنجيل للتعبير عن رفضهم للظلّم المنظّم وعنف الدولة الزراعية. وحتى النقاشات المعقّدة حول طبيعة المسيح في الكنائس الشرقية كانت تتغذّى بالطموح السياسي لـ«الأساقفة الطغاة». اضطهد الهراطقة في كثير من الأحيان عندما كانت الدولة تخشى من عدو خارجي. لاهوت رهاب الأجانب الذي عبّر عنه سفر التثنية تطوّر عندما كانت مملكة يهوذا تواجه خطر الإبادة السياسية. وطوّر ابن تيمية ممارسة التكفير عندما كان المسلمون في الشرق الأدنى مُهددين بالحملات الصليبية من الغرب وبالغزو المغولي من الشرق. وكانت محاكم التفتيش الكواليس الخلفية للخطر العثماني والحروب الدينية، كما كانت مذابح أيلول وعصر الإرهاب في الثورة الفرنسية مدفوعين بالخوف من الغزو الأجنبي.

تنبّأ اللورد أكتون مُصيباً بأنّ الدولة القومية الليبرالية ستضطهد «الأقليات» الإثنية والثقافية، هذه الأقليات التي حلّت محل «الهراطقة». في العراق وباكستان ولبنان، تفاقم الانقسام السُّني/ الشيعي التقليدي بسبب القومية ومشاكل دولة ما بعد الاستعمار. في الماضي، كان المسلمون يأنفون من الحكم على أبناء دينهم بالردة، لأنهم كانوا يعتقدون بأن الله وحده يعلم ما في الصدور، ولكن ممارسة التكفير أصبحت شائعة في زمننا عندما أصبح المسلمون خائفين من جديد من العدوّ الخارجي. عندما يهاجم المسلمون الكنائس أو المعابد اليهودية اليوم فإنّهم ليسوا مدفوعين إلى ذلك بالتعاليم الإسلامية. يأمر القرآن المسلمين باحترام أديان «أهل الكتاب»[1] تقول إحدى أكثر آيات الجهاد اقتباساً لتبرير المعارك: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم

---

(١) القرآن الكريم، «سورة العنكبوت»، الآية ٤٦.

بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[٢] إنّ هذا العدوان الجديد تجاه الأقليّات الدينية في الدولة القومية هو بدرجة كبيرة نتيجة للتوتّر السياسي الذي نشأ بسبب الإمبريالية الغربية (المرتبطة بالمسيحية)، وبسبب مشكلة الفلسطينيين[٣].

من الخطأ القول ببساطة بأنّ «الدين» عدواني دوماً؛ ففي بعض الأحيان قام الدين بكبح العنف، في القرن التاسع قبل الميلاد، نزع الهنود الملتزمون بالطقوس العنفَ من الشعائر وخلقوا مبدأ الأهيمسا (اللاعنف). أجبر سلام الله في العصور الوسطى الفرسان على التوقّف عن إرهاب الفقراء والعنف غير القانوني من يوم الأربعاء حتى الأحد من كلّ أسبوع. وبصورة أكثر دراماتيكية، قام الربيون بعد ثورة باركوخبا بإعادة تأويل النصوص المقدّسة بصورة فعّالة، حتى أن اليهود امتنعوا عن السياسة العدوانية لألف سنة بعدها، ولكن مثل هذه النجاحات كانت نادرة، بسبب العنف المتأصل في الدولة التي نعيش فيها كان أفضل ما بوسع الأنبياء والحكماء تقديمه هو توفير بديل. لم تكن للسانغا البوذية قوة سياسية، ولكنها امتلكت حضوراً كبيراً في الهند القديمة وأثّرت حتى في الأباطرة. ضمّن أشوكا قيم الأهيمسا، التسامح، العطف والاحترام في النقوش الفريدة وعززها عبر إمبراطوريته. حافظ الكونفوشيون على قيمة الإنسانية «رين» حية في حكومة الصين الإمبراطورية حتى حقبة الثورة. ولقرون عديدة، كان مبدأ المساواة الذي تدعو إليه الشريعة الإسلامية يمثّل ثقافة مضادة تتحدّى الأرستقراطية العباسية؛ اعترف الخلفاء بأن الشريعة قانون الله، على الرغم من أنهم لم يتمكنوا من الحكم بها

طوّر بعض الحكماء والصوفيين ممارسات روحية لمساعدة البشر على السيطرة على عدوانيتهم وتنمية شعورهم بالتبجيل لكلّ البشر. في الهند، مارس النسّاك اليوغا والأهيمسا لاستئصال الأنانية من نفوسهم. وطوّر

(٢) المصدر نفسه، «سورة الحج»، الآية ٤٠.

(٣) من المقرر أيضاً بأن انتشار الأفكار الوهابية التي تعززت في أنحاء العالم الإسلامي كان بموافقة ضمنية من الولايات المتحدة.

البعض الآخر قيم الـ «أناتا» (Anatta) (اللا نفس) وإخلاء النفس (Kenosis) لضبط دوافع «الأنا أوّلاً» التي كثيراً ما تقود إلى العنف؛ وسعوا نحو الاتزان وضبط النفس الذي سيجعل من المستحيل على المرء أن يرى نفسه أفضل من أي شخص آخر، وعلّموا تلاميذهم بأنّ كلّ إنسان يمتلك في داخله قوّة مقدّسة وأن على البشر أن يحبّوا حتى أعداءهم. أكّد الأنبياء ومؤلّفو المزامير أن المدينة لا تكون مقدّسة إن لم يرعَ الحكامُ الفقراء والمشرّدين، وحثّ الكهنة رعاياهم على أن يتذكّروا معاناتهم السابقة كي يخفّفوا من معاناة الآخرين، بدلاً من استعمالها لتبرير أذيتهم واضطهادهم. وأكدوا جميعاً، بطريقة أو بأخرى، أنّ البشر لو لم يعاملوا الآخرين كما يحبّون أن يُعامَلوا هم، ولو لم يطوّروا حسّاً بـ«الاهتمام بكلّ الناس»، فإنّ المجتمع سيفشل ويضمحل. لو راعت القوى الاستعمارية هذه القاعدة الذهبية في مستعمراتها، لما كنا نواجه اليوم كلّ هذه المشاكل السياسية.

إحدى الممارسات الدينية الأكثر انتشاراً كانت تبجيل المجتمع؛ في العالم ما قبل الحديث، كان الدين سعياً اجتماعياً. يحقق البشر التنوّر والخلاص بتعلم كيفية العيش معاً بانسجام. وبدلاً من عزل أنفسهم عن الآخرين كما كان يفعل المحاربون، ساعد الأنبياء والحكماء والمتصوّفة البشر على تنمية علاقاتهم ومسؤوليتهم عن الآخرين الذين لن يجدوا أنفسهم متلائمين معهم في العادة. لقد ابتكروا ممارسات تأمّلية بهدف مدّ رغبتهم بالخير إلى أقصى الأرض؛ متمنين السعادة لكلّ البشر؛ ومعلّمين رعاياهم بأنّ يبجّلوا القداسة في كلّ إنسان؛ عازمين على إيجاد طرق عملية للتخفيف من معاناة العالم. اكتشف علماء الأعصاب بأنّ الرهبان البوذيين الذين مارسوا هذا التأمّل المتعاطف باجتهاد قد حفزوا مادياً المراكز المسؤولة في أدمغتهم على إفراز التعاطف. طوّر الجاينيون رؤية ترى في جميع المخلوقات مجتمعاً واحداً. واعتبر المسلمون بأنّ تحقيق الاستسلام لله منوط بأن يتحمّل كلّ فرد مسؤوليته عن الآخرين وأن يتشارك ما يملكه مع المحتاجين. في كنائس القديس بولس، كان الفقراء والأغنياء يجلسون معاً على الطاولة ذاتها ليتناولوا الطعام ذاته. رهبان الإصلاح الكلوني جعلوا المسيحيين العاديين يعيشون معاً في أثناء الحجّ، كما يعيش الرهبان، يتشارك الأغنياء والفقراء المشقّة ذاتها. لم يكن تناول القربان المقدّس طقساً يشترك فيه الفرد مع

المسيح، بل طقساً يربط المجتمع السياسي بعضه ببعض.

منذ القديم، ساعد الأنبياء والشعراء البشر على التأمّل في تراجيدية الحياة وإدراك الضرر الذي يوقعونه بالآخرين. في سومر القديمة، لم يجد أتراحسيس حلّاً لمشكلة الظلم الاجتماعي الذي تعتمد عليه حضارتهم ولكن ملحمته الشعبية جعلت البشر واعين به. كان على جلجامش أن يواجه حقيقة موته المرعبة وجهاً لوجه، وهي الحقيقة التي تعرّي الحروب من الفتنة والنبالة المزيّفة. أجبر أنبياء بني إسرائيل الحكام على تحمّل مسؤولية المعاناة التي يتسببون بها للفقراء ووبّخوهم على جرائم الحرب التي ارتكبوها. عاش الكهنة الكتبة للكتاب المقدّس العبراني في مجتمع عنيف، ولم يكن بإمكانهم أن ينبذوا الحرب تماماً، ولكنهم اعتقدوا بأنّ المحاربين ملوّثون ومدنّسون بالعنف الذي ارتكبوه، حتى لو كانت حروبهم مؤيّدة من الله، ولهذا فلم يُسمح لداوود ببناء هيكل يهوه. أحبّ الآريون الحروب وبجّلوا محاربيهم؛ كان القتال والإغارة على المراعي جزءاً أساسياً من اقتصاد الرعي ولكنّ المحاربين كانوا يحملون عارهم معهم دوماً. اعترف المفكرون الاستراتيجيون الصينيون بأنّ الحياة الحربية هي دوماً «طريقة الخداع» ويجب أن تُعزل عن الحياة المدنية. لقد لفتوا الانتباه إلى الحقيقة المؤلمة بأنّ الدولة، حتى الدولة المثالية، ترعى في قلبها مؤسسة مكرّسة للقتل، والكذب والغدر.

في الغرب، أصبحت العلمانية جزءاً من هويّتنا، وقد كان ذلك مفيداً، لأسباب ليس أقلّها أن الارتباط الحميم مع الحكومات قدّ أضرّ بالتقاليد الدينية. ولكنها كانت تضمر عنفها الخاص أيضاً. تمّت علمنة فرنسا الثورة بالإكراه، والقوة والدماء؛ وللمرة الأولى في التاريخ تمّ تجنيد جميع أفراد المجتمع للحرب؛ ويبدو أنّ علمانيتها كانت مدفوعة بالعداء للدين، وهو الأمر الذي ما يزال منتشراً بين بعض الأوروبيين حتى اليوم. لم تتعامل الولايات المتحدة مع الدين بالطريقة نفسها، وازدهر الدين فيها. كان هناك الكثير من العدوانية في أفكار الحداثة المبكّرة، التي فشلت في تطبيق أفكار حقوق الإنسان على السكان الأصليين في أمريكا أو العبيد الأفارقة. اختبرت الدول النامية العلمنة كمشروع قاتل وعدواني وغازٍ، حصلت هناك مجازر في المعابد المقدّسة، وعُذّب بعض رجال الدين واعتقلوا وتمّ اغتيالهم، وتمّ إذلال طلبة المدارس الشرعية التقليدية وإطلاق النار عليهم، وتمّ تجريد

المؤسسات الدينية بشكلٍّ منظّم من الموارد والمنزلة الاجتماعية والمكانة العلمية.

وهكذا فقد أضرّت العلمنة في كثير من الأحيان بالدين، وحتى داخل الفضاء الرشيد نسبياً في الولايات المتحدة أصبح الأصوليون البروتستانت مُصابين برهاب الأجانب وخائفين من تبعات الحداثة. بلورت فظائع سجون عبد الناصر رؤية قطب وحوّلت مواقفه المتسامحة السابقة إلى رؤية ارتيابية ترى الأعداء في كلّ مكان. تحدّث الخميني أيضاً بشكل متكرر عن مؤامرات اليهود والنصارى والإمبرياليين. أوجد الديوبنديون، متأثرين بإلغاء البريطانيين للإمبراطورية المغولية، صيغة متشددة من الإسلام، وقدّموا لنا حركة طالبان المتصلّبة التي مزجت بشكل بغيض بين تشدد الديوبنديين والشوفينية القبلية وعدوانية أيتام الحرب. في شبه القارة الهندية والشرق الأوسط، أعادت الأيديولوجيا القومية، الغريبة عن شعوب المنطقة، تشكيل الأساطير والرموز الدينية التقليدية وأعطتها بعداً عنيفاً. ولكن العلاقة بين الحداثة والدين لم تكن دوماً عدائية. بعض الحركات، كالصحوتين الكبريين أو حركة الإخوان المسلمين، ساعدت البشر على اعتناق الأفكار الحديثة بلغة أقرب إليهم.

إنّ العنف الديني الحديث ليس نبتاً غريباً إنه جزء من مشهد الحداثة، لقد خلقنا عالماً مترابطاً، وصحيح أن عالمنا اليوم مستقطب بشكل حاد، إلا أننا مرتبطون ببعضنا البعض أكثر من أيّ وقت مضى. عندما تتراجع الأسهم في منطقة ما من العالم، فإنّ الأسواق العالمية الأخرى تتأثر بها وقد تنهار. ما يحدث في فلسطين أو العراق اليوم يمكن أن يتسبب بنتائج غداً في نيويورك أو لندن أو مدريد. نحن مترابطون إلكترونياً وصور المعاناة والدمار في قرية سورية نائية أو في سجن عراقي تنتشر على الفور في أنحاء العالم. جميعنا نواجه خطر كارثة بيئية أو نووية، ولكن وعينا لم يرتق لإدراك واقع حالتنا، ولذلك فإننا ما نزال في العالم الأوّل نميل إلى أن نضع أنفسنا في تصنيف خاص ومتمايز عن الشعوب الباقية، غير أنّ سياساتنا قد أسهمت في خلق حالة واسعة من الغضب والإحباط، ونحن في الغرب نتحمّل بعض المسؤولية عن معاناة العالم الإسلامي التي أمكن لبن لادن استغلالها: «أحارسٌ أنا لأخي؟»، الجواب بالتأكيد: «نعم».

لقد قيل إنّ الحرب تحدث بسبب «العجز عن رؤية العلاقات، علاقاتنا مع الوضع الاقتصادي والتاريخي، علاقاتنا بالبشر الآخرين، وفوق ذلك كلّه، علاقتنا بالعدم، بالموت»[٤] نحن نحتاج اليوم إلى أيديولوجيات، دينية أو علمانية، تساعد البشر على مواجهة المعضلات المستعصية في «حالتنا الاقتصادية والتاريخية» الراهنة كما فعل الأنبياء في السابق. وعلى الرغم من أننا لم نعد نصارع ظلم الإمبراطورية الزراعية واضطهادها، فما يزال هناك غياب هائل للمساواة وحالة من عدم التوازن غير العادل بين القوى. ولكنّ المحرومين لم يعودوا فلاحين عاجزين اليوم؛ فقد وجدوا طريقة لردّ الهجوم. إذا كنا نريد عالماً صالحاً للحياة، فعلينا أن نتحمّل المسؤولية عن آلام العالم وأن نتعلم بأن نستمع للقصص التي تتحدّى صورتنا عن أنفسنا كل هذا يتطلّب منا حالة من «الاستسلام» ونكران الذات والتعاطف، وهي القيم التي كانت مهمة في تاريخ الأديان بقدر أهمية الحملات الصليبية أو الجهاد.

إننا جميعاً نتصارع ـ بطرق دينية أو علمانية ـ مع العدم، الفراغ الكامن في قلب الثقافة الحديثة. منذ الزرادشتية، كان على الحركة الدينية التي حاولت أن تعالج العنف في زمنها أن تتشرّب جزءاً من عدوانيته. لقد ظهر الأصوليون البروتستانت في الولايات المتحدة عندما تأمّل المسيحيون الإنجيليون المذابح غير المسبوقة للحرب العالمية الأولى. وكانت رؤيتهم القياماتية، ببساطة، نسخة دينية من أدب «الحرب المستقبلية» الذي تطوّر في أوروبا عبّر الأصوليون الدينيون والمتطرّفون بلغة دينية عن المخاوف التي أصابت العلمانيين أيضاً لقد رأينا أنّ بعض أقسى تلك الحركات وأشدّها تدميراً كانت جزءاً من الاستجابة لفظائع الهولوكوست والخطر النووي. كانت جماعات مثل جماعة شكري مصطفى التي ظهرت إبان حكم السادات لمصر تعبيراً مشوّهاً عن العنف البنيوي في الثقافة المعاصرة. لجأ المتدينون والعلمانيون إلى الهجمات الانتحارية، التي تعبّر عن غريزة الموت في الثقافة الحديثة، وامتلكوا الحماسة المتعصّبة ذاتها كانت جماعة كوك نسخة دينية من القومية العلمانية وأمكنها بالتالي العمل عن قرب مع اليمين الإسرائيلي العلماني. كان المسلمون الذين تجمّعوا للجهاد ضدّ الاتحاد السوفياتي

---

(٤) John Fowles, *The Magus*, rev. ed. (London: Dell, 1987), p. 413.

بالتأكيد يعيدون بعث ممارسة مبدأ «التطوّع» الإسلامي، ولكنهم قد اختبروا الدوافع ذاتها التي دفعت مئات الأوروبيين إلى ترك منازلهم الآمنة والقتال في الحرب الأهلية الإسبانية (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩م)، والتي دفعت يهود الشتات إلى السفر على الفور لمساندة إسرائيل قبيل حرب الأيام الستة.

عندما نواجه العنف في زمننا، فمن الطبيعي أن نجعل قلوبنا قاسية عن الإحساس بآلام العالم والفقراء، لأن ذلك سيجعلنا نشعر بعدم الارتياح والكآبة والإحباط، ولكن علينا أنّ نجد طرقاً للتأمّل في هذه الحقائق المؤلمة للحياة الحديثة، وإلا فإننا سنخسر الجزء الأهمّ من إنسانيتنا، وبشكلٍ ما علينا أنّ نجد طريقة لفعل ما كان الدين يفعله ـ بقدر استطاعته ـ لقرون: بناء شعور بالمجتمع الإنساني، تنمية التبجيل والتوقير لكلّ شيء، وتحمّل المسؤولية عن المعاناة التي نراها في العالم. لا توجد دولة في التاريخ، مهما كانت عظمة إنجازاتها، لا تحمل معها تلوّث المحاربين. نحن جميعاً، المتدينين والعلمانيين على السواء، مسؤولون عن دولنا الحالية. ما قاله ابن مامانا بيبي مُحقّاً هو وصمة عار على جبين المجتمع الدولي: «ببساطة، يبدو أنّ أحداً لم يهتم». كان طقس كبش الفداء محاولة لفصل المجتمع عن خطاياه؛ ولكنه لا يمكن أن يكون حلاًّ لمشاكلنا اليوم.

تذييل

في خريف ٢٠١٣، سلّمت مخطوطة هذا الكتاب إلى الناشر، ومنذ ذلك الوقت، حصلت فظائع وحشية عديدة، التي قد تبدو في الوهلة الأولى نقلة نوعية للعنف المعبَر عنه دينياً، ولكنها في الحقيقة تتبع المسار نفسه.

اجتاحت المجموعة التي يُطلق عليها تنظيم «الدولة الإسلامية» العراق وسوريا، وسيطرت على مساحات واسعة من الأراضي وقتلت آلاف المدنيين. وقد يبدو للمراقب أنّ الوحشية البشعة لمقاتلي الدولة الإسلامية، بسيوفهم ووجوههم المقنّعة وقطعهم للرؤوس، تنتمي إلى زمن ماضٍ، ولكن القتل الجماعي كان بالتأكيد جزءاً مأساوياً من التجربة الحداثية: علينا فقط أن نسترجع قطع الرؤوس العلني لـ ١٧٠٠٠ رجل وامرأة وطفل في أثناء الثورة الفرنسية (التي أقامت أوّل دولة علمانية في أوروبا)، ومذابح الأرمن، والهولوكوست النازية. في الواقع، فإنّ تنظيم «الدولة الإسلامية» تنظيمٌ حداثي تماماً، بإدارة محترفة لأصول مالية تقدّر بـ٢ مليار دولار؛ ليس هناك ما هو غير عقلاني في فيديوهات الإعدامات البشعة التي يبثّها التنظيم، فهذه الفيديوهات مصممة لتحقيق هدف استراتيجي هو إثارة الرعب، وهي تستدعي تكتيكات الخمير الحمر (Khmer Rouge) والحرس الأحمر (Red Guard)، الذين حاولوا أيضاً أن يطهّروا البشرية من الفساد والخراب.

اعتبر الكثير من الغربيين بأنّ تنظيم «الدولة الإسلامية» دليل قاطع على نزوع جوهري في الإسلام نحو العنف؛ فمقاتلو التنظيم يزخرفون خطاباتهم بالآيات القرآنية؛ وقائد التنظيم أبو بكر البغدادي، يتخذ لنفسه اسم الخليفة الأوّل المبجّل لدى المسلمين؛ كما أنّ التنظيم يفرض صيغة قروسطية من الشريعة في مناطق حكمه. وهكذا فقد ارتفعت نسبة العداء للإسلام في

الغرب. في أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، أظهر استطلاع للرأي أجرته مؤسسة زغبي (Zogby) بأنّ ٢٧ في المئة من الأمريكيين لديهم رؤية إيجابية عن الإسلام، بعد أن كانت النسبة تصل إلى ٣٥ في المئة في ٢٠١٠، وقد وُجِّه الكثير من النقد لإدارة أوباما لرفضها المماهاة والربط بين إرهاب «الدولة الإسلامية» والإسلام[١].

ولكن تنظيم «الدولة الإسلامية» لا يعبّر عن الإسلام كما لا يعبّر الحزب القومي البريطاني عن بريطانيا أو منظمات كو كلوكس كلان (KKK) عن المسيحية؛ فقد استنكرت المؤسسات والسلطات الإسلامية الكبرى، كالأزهر الشريف والجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية (ISNA) ومفتي السعودية، أيديولوجيا التنظيم وممارساته بوضوح. واتفق السنة والشيعة، والسلفيون والمسلمون الليبراليون في استنكارهم لسلوكات التنظيم، وهم يُشيرون باستمرار إلى أنّ الناطقين باسم التنظيم يَنتَقون النصوص القرآنية التي تناسب رؤيتهم ويتجاهلون النصوص التي تعارضها كافّة.

لقد رأينا كيف أنّ كثيراً من المسلمين الذين أدينوا بالإرهاب منذ عام ٢٠٠١م لم يكونوا يمتلكون معرفة كافية أو عميقة بالإسلام، وهذا ينطبق أيضاً على تنظيم «الدولة الإسلامية»؛ فاثنان من الجهاديين الذين غادروا بريطانيا بهدف الذهاب إلى سوريا في أيار/مايو ٢٠١٤ كانا قد طلبا لتوّهم كتاب **الإسلام للبسطاء** (*Islam for Dummies*) من موقع أمازون (Amazon)[٢] كما أنّ بعض التقارير الصادرة حديثاً تُشير إلى أنّ ثقافة «الدولة الإسلامية» علمانية بشكل واضح. فقد أشار الصحافي الفرنسي ديدييه فرانسوا (Didier Fran5ois)، الذي بقي محتجزاً لعشرة شهور لدى «الدولة الإسلامية» إلى أنّ الخاطفين لم يكونوا يستعملون القرآن في أحاديثهم، بل كانت خطاباتهم سياسية تماماً، كما أنّ ديفيد كينر (David Kenner) الكاتب في مجلة الـ **فورين بوليسي** (*Foreign Policy*)، والذي كان قد أجرى حوارات مع ١٥ شخصاً من

(١) John Gray, "ISIS: An Apocalyptic Cult Carving a Place in the Modern World," *Guardian*, 26/8/2014,; Caner K. Dagli, "The Phony Islam of IS," *Atlantic*, 27/2/2015,, and Mehdi Hassan, "How Islamic is Islamic State?," *New Statesman* (10 March 2015).

(٢) Mehdi Hassan, "What the Jihadis Who Bought "Islam for Dummies" on Amazon Tell Us about Radicalization," *Huffington Post*, 20/10/2014.

الداعمين لتنظيم «الدولة الإسلامية» في الأردن، قد لاحظ أيضاً بأنهم لم يُثيروا موضوع الدين على الإطلاق، كما أنّهم لم يجيبوا دعوة الأذان إلى الصلاة[٣].

وهكذا فإنّ الإصرار الغربي الواسع على أنّ «الدولة الإسلامية» تمثّل الوجه الحقيقي للإسلام هو مثال آخر عن البحث عن كبش فداء: محاولة لوضع اللوم والمسؤولية عن الخطأ في مكان آخر، فتنظيم «الدولة الإسلامية» هو استمرار لحركة التمرّد والمقاومة التي اندلعت عقب غزو العراق بقيادة أمريكا وبريطانيا. فقد أسهمت صور المعاناة التي يتعرّض لها المسلمون تحت الاحتلال إلى اندفاع موجة جديدة من «المتطوّعين» للجهاد من السعودية وسوريا والأردن لينفّذوا عمليات انتحارية في العراق. انبعث التمرّد إلى الحياة من جديد في نيسان/أبريل ٢٠١٣م، عندما قامت قوات الأمن العراقية التابعة لحكومة نوري المالكي الشيعي بإطلاق النار على مظاهرة سلمية للسُنّة، الذين كانوا يطالبون بتوزيع عادل لعائدات النفط. وعلينا أنّ نلاحظ هنا بأنّ هذا الصراع الطائفي لم يقم بسبب الحمية الدينية، وإنما بدوافع اقتصادية.

نرى في تنظيم «الدولة الإسلامية» تحالفاً غير مقدّس بين «الدين» المغشوش وأسوأ أنواع «العلمانية». في الغرب لا نسمع سوى القليل عن التحالف الوثيق مع أعضاء حزب البعث المنحلّ. في عام ٢٠١٠، لاحظ حجي بكر، العقيد السابق في جيش صدّام، المهارات التنظيمية لزميله أبي بكر البغدادي (الذي كان حتى ذلك الوقت مُزدرى في التنظيم بسبب تساهله في الالتزام الديني)، ودبّر له تولّي منصب قيادة التنظيم الذي سيصبح لاحقاً «الدولة الإسلامية». أصبح أبو مسلم التركماني، المقدّم السابق في جهاز الاستخبارات العراقية نائباً للبغدادي في العراق، كما أصبح اللواء السابق أبو علي الأنباري، النائب الأوّل للبغدادي في سوريا. إنّ وجود مثل هؤلاء الجنود المحترفين يفسّر النجاح العسكري البارز لتنظيم «الدولة الإسلامية».

عندما بدأت «الدولة الإسلامية» بتفكيك الدول القومية غير المستقرة، التي أنشأها المستعمرون الأوروبيون، اندفعت موجة جديدة من «المتطوّعين»

---

(٣) Hassan, "How Islamic is Islamic State?".

الذين تركوا بيوتهم للانضمام إلى المعركة، بعضهم لم يكن مندفعاً بدافع «ديني» بقدر ما كان مشدوداً إلى الإغراء والسحر الدائم للحروب: بعض الجهاديين أخبروا الـ «بي بي سي» (BBC) بأنّ الحياة في «الدولة الإسلامية» تشبه العيش في لعبة الكمبيوتر «كول أوف ديوتي» (Call of Duty)(٤) ولكن آخرين، كانوا مندفعين بالأساس للتخفيف من معاناة المسلمين السوريين: اثنان من البريطانيين الذين احتجزتهم الشرطة التركية في آذار/مارس ٢٠١٥ اعترضوا على احتجازهم قائلين بأنهم ذاهبون إلى سوريا للمساعدة، لا للقتال(٥)

في ٧ كانون الثاني/يناير ٢٠١٥م، تحوّلت أنظار العالم من «الدولة الإسلامية» إلى باريس، حيث قام سعيد وشريف كواشي بإطلاق النار على اثني عشر صحافياً في مكاتب مجلة **شارلي إيبدو** الساخرة، انتقاماً من الرسوم الكاريكاتورية الاستفزازية التي نشرتها الصحيفة عن النبي محمد. بعد يومين، قام أميدي كوليبالي باحتجاز رهائن في متجر يبيع الكشروت [أو الكوشر، وهو الطعام الحلال وفق الشريعة اليهودية] في منطقة بورت دو فانسان (Porte de Vincennes): قتل أربعة من الزبائن اليهود في أثناء الحصار للمتجر. كان الإرهابيون ينحدرون من أصول جزائرية ويعيشون في الضواحي المعروفة بالفقر في باريس، كما أنّهم لم يكونوا متديّنين في السابق: جميعهم كان لديه سجل إجرامي، وشريف كواشي لم يكن يعرف الفرق بين الإسلام والكاثوليكية قبل أن يندفع إلى التطرّف بعد رؤيته صور التعذيب في سجن أبي غريب.

مع هذا التركيز التام على مذبحة شارلي إيبدو، بدا أنّ الإعلام الغربي يفترض أنّ المذبحة نابعة بالكامل من التعصّب الديني للنبي محمد، وأنها نتيجة للكراهية لحرية التعبير الغربية، وعلى الرغم من أنّ القاعدة، التي كانت تتصرّف دوماً وفق أجندة سياسية قوية، قد أعلنت مسؤوليتها عن الهجوم، فلم يكن هناك نقاش مستمر حول دوافع هكذا هجوم السياسية. علاوة على ذلك، فإنّ التغطية المركّزة لهجوم شارلي إيبدو كان يعني ضمناً تجاهل

---

(٤) Hannah Furness, "BBC 1 Breached Ofcom Rules after ISIS Jihadist Compared "Quite Fun" Murder with Playing "Call of Duty"," *Daily Telegraph*, 10/11/2014.

(٥) Channel 4 News, 17 March 2015.

الأبعاد السياسية لحادثة احتجاز الرهائن في المتجر، حيث أعلن كوليبالي صراحة بأنه ينفّذ هجومه باسم الفلسطينيين. هذا مثال آخر على جعل الدين «كبش فداء» على حساب التفكير في السياسة التي ينتهجها الغرب في هذا الصراع الذي تتزايد خطورته مع المتشددين الإسلاميين، والتي يمكن أنّ تجرّ المزيد من الويلات.

كان هدف القاعدة دوماً هو التحريض على صراع/ صدام الحضارات بين الإسلام والغرب، ولكن القاعدة هذه المرة، بدلاً من مهاجمة مبانٍ تحمل قيمة رمزية، لعبت على وتر صدام القيم المقدّسة. فحرية التعبير قيمة مقدّسة في الغرب، ليس لأنها قيمة فائقة للطبيعة، بل لأنها قيمة مطلقة ومركزية وغير قابلة للتفاوض في صلب هويتنا وعندما تهاجَم قيمة يعتبرها الناس مقدّسة بالنسبة إليهم، فإنّهم يشعرون كما لو أنّ نفوسهم العميقة قد انتهكت. ولعلّ ما يؤكّد هذا الشعور التلقائي بالتماهي التام مع القيمة المطلقة هو السرعة التي تبنّى بها كثيرون شعار «أنا شارلي».

في ١١ كانون الثاني/يناير، قاد ٤١ سياسياً بأيدٍ متشابكة مسيرة من ٣,٧ مليون شخص في شوارع باريس للدفاع عن الحرية والليبرالية، ولعلّ هذا ما أرادته القاعدة تماماً؛ باستطاعتهم الآن أن يستعملوا هذه الصور لمسيرة الغربيين المعادية للإسلام لتجنيد المزيد من الشباب المسلم الساخط. ولكن من الخطأ الافتراض أنّ معظم المسلمين معادون للحرية الغربية، فقد أظهر استطلاع رأي أجرته مؤسسة غالوب (Gallup) (٢٠٠١ ـ ٢٠٠٧م)، والذي أشرنا إليه في الكتاب، بأنّ الديمقراطية وحرية التعبير كانت من بين أكثر ثلاثة أشياء يحترمها أغلب المسلمين ـ حتى الراديكاليون سياسياً منهم ـ في المجتمع الغربي. وبعيداً عن القول بأنّهم «يكرهون حريّتنا»، فإنّهم في الحقيقة كانوا يريدون المزيد منها [أي من الحرية] لأنفسهم[٦]

يُقال في الغرب أحياناً أنّ العالم الإسلامي لم يختبر التنوير الذي اختبرناه، ولذلك فهو عاجز دوماً عن تقدير قيم الحداثة. ولكن كما سنرى في الكتاب، فإنّ حرية التنوير كانت مقصورة على الأوروبيين؛ لم تكن هناك

---

(٦) John L. Esposito and Dahlia Mogahed, *Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really Think* (New York: Gallup Press, 2007), p. 80.

حرية للسكان الأصليين في أمريكا، أو للعبيد الأفارقة الذين يكدحون في المزارع الأمريكية. كان جون لوك، رائد فكرة الدولة الليبرالية، مؤيّداً للعبودية، وأكّد أن لا حقّ للسكان الأصليين في أمريكا بملكية أراضيهم. خلال الحقبة الاستعمارية، حُرمت الشعوب المستعمَرة من حقها في تقرير مصيرها في لحظة حاسمة ومفصلية في مسيرتها التحديثية. وقد استمرّ هذا الموقف حتى الآن: فكثيرٌ من السياسيين المشاركين في المسيرة في باريس يرأسون دولاً ساندت لقرون أنظمة حكم في بلدان حرمت شعوبها ذات الغالبية المسلمة من أيّ حقّ في حرية التعبير. ومباشرة بعد المسيرة، سارع الكثيرون منهم لتقديم العزاء في الملك السعودي الراحل.

في نهاية هذا الكتاب، أشرت إلى أننا نعيش اليوم في عالم مترابط وأننا بالتالي متورّطون ومسؤولون عن مآسي بعضنا البعض. والإرهاب الذي نستنكره هو، في جزء منه، نتيجة للسلوك الغربي، كما أنّ الغربيين ليسوا وحدهم ضحاياه؛ فقبل أسبوعين فقط من أحداث باريس، قُتل ١٤٥ باكستانياً، معظمهم أطفال، على يد طالبان في هجوم انتقامي من الجيش الباكستاني. وقبل أربعة أيام من أحداث باريس، قُتل ما يقرب من ٢٠٠٠ من سكان القرى، معظمهم من النساء والأطفال والعجائز، على يد جماعة بوكو حرام السُنية المسلّحة في باغا (Baga) على الحدود النيجيرية التشادية. ولكن التغطية الإعلامية لهذه الأحداث المروّعة في الغرب كانت ضعيفة وسطحيّة مقارنة بالزخم الإعلامي الذي حظيت به أحداث شارلي إيبدو. هذا لا يمرّ من دون ملاحظة في العالم الإسلامي، وعلينا هنا مرّة أخرى أن نستعيد قصّة قابيل وهابيل. عندما يُقتل المسلمون في سوريا وفلسطين ونيجيريا وباكستان والعراق ـ وهي الدول التي أسهمنا في تشكيل مصائرها المأساوية ـ فإنّ على الغربيين أن يدركوا بأنّ صوت دماء إخوتهم صارخ إليهم من الأرض.

شكر وتقدير

هذا الكتاب مهدىً بالأساس إلى جين غاريت، صديقتي ورئيسة تحريري في دار النشر كنوبف (Knopf) منذ عشرين عاماً منذ البداية، شجعتِني ومنحتني حماستُك القوة للمثابرة على الجهاد اليومي في الكتابة، لقد كنت محظوظة وسعيدةً بالعمل معك.

ولكنني كنت مُباركة وسعيدة بمحرريّ جورج أندريو (George Andreou) ويورغ هنزغن (Jörg Hensgen)، اللذين ساعدني عملهما الدقيق والصارم على المخطوط على تطوير الكتاب ودفعه إلى أفق جديد، ولأجل ذلك فأنا ممتنة لهما بإخلاص. شكري أيضاً لجميع الأشخاص الذين عملوا على الكتاب بمهارتهم وخبرتهم: ستيوارت وليامز (Stuart Williams) (مدير النشر)، جو بيكرينغ (Joe Pickering) (مسؤول التسويق)، كاثرين إيلز (Katherine Ailes) (مساعدة رئيس التحرير)، جيمس جونز (James Jones) (مصمم الغلاف)، بيث همفريز (Beth Humphries) (محرر النسخة) وأشكر ماري تشامبرلاين (Mary Chamberlain) (مصححة التجارب) في دار بدلي هيد (Bodley Head)؛ روميو إنريك (Romeo Enriques) (مدير الإنتاج)، إلين فيلدمان (Ellen Feldman) (محرر الإنتاج)، كيم ثورنتون (Kim Thornton) (مسؤولة التسويق)، أوليفر مونداي (Oliver Munday) (مصمم الغلاف)، كاساندرا باباس (Cassandra Pappas) (مصممة النص)، جانيت بيهل (Janet Biehl) (محررة النسخة)، كما أشكر تيريزا سيسلوفا (Terezia Cicelova) في كنوبف؛ ولويس دينيس (Louise Dennys) (الناشر) وشيليا كاي (Shelia Kaye) (مسؤولة التسويق) في كنوبف الكندية، لم ألتقِ بالكثير منكم ولكن تأكّدوا بأنني أقدّر جهودكم جميعاً وما قمتم به.

كالعادة، على أن أشكر مساعديّ فيليسيتي برايان (Felicity Bryan)، بيتر غينسبرغ (Peter Ginsberg) وأندرو نورنبرغ (Andrew Nurnberg) على دعمهم غير المحدود، وولائهم، وفوق ذلك كلّه، إيمانهم المستمر بي؛ لم يكن بإمكاني إدارة هذه الفترة من دونكم. الشكر أيضاً لميشيل توبهام (Michele Topham)، جاكي هيد (Jackie Head) وكارول روبنسون (Carole Robinson) في مكتب فيليسيتي برايان على مساعدتهم لي في علاج المصائب اليومية لحياة الكاتب، بدءاً من ترتيب الكتب إلى أعطال الحاسب الآلي. امتناني الخالص لنانسي روبرتس (Nancy Roberts) للتعامل الصبور مع مراسلاتي وعملها الدائم لضمان أن أحظى بالوقت والمساحة الكافية للكتابة.

شكري الكبير لك سالي كوكبرن (Sally Cockburn)، لقد ساعدتني رسوماتك على فهم أجزاء مما يدور كتابي حوله. وأخيراً، أشكر إيف (Eve)، غاري (Gary)، ستايسي (Stacey) وإيمي موت (Amy Mott)، وأشكر ميشيل ستيفنسون (Michelle Stevenson) في مركز «كلبي المثالي» (My Ideal dog) لرعايتهم لبوبي بمحبة في سنواتها الأخيرة مما وفّر لي الوقت للعمل. هذا الكتاب أيضاً لذكرى محبة غاري (Gary)، الذي كان ينظر إلى قلب الأشياء، والذي كان، فيما أتوقّع، ليتفق مع محتوى الكتاب.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. تحقيق عمر عبد السلام تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ابن إسحاق، محمد. **كتاب السير والمغازي (سيرة ابن إسحاق)**. تحقيق سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.

ابن شداد، بهاء الدين. **النوارد السلطانية والمحاسن اليوسفية (سيرة صلاح الدين)**. تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٤.

ابن العديم، كمال الدين أحمد. **زبدة الحلب من تاريخ حلب**. تحقيق سهيل زكار. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

ابن القلانسي، حمزة بن أسد بن علي. **تاريخ دمشق**. تحقيق سهيل زكار. دمشق: دار حسان للطباعة والنشر، ١٩٨٣.

ابن المبارك، عبد الله. **كتاب الجهاد**. تحقيق نزيه حمّاد. تونس: الدار التونسية، ١٩٧١.

أبو داوود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**. بيروت: دار الجنان، ١٩٨٨.

أتزو، سون. **فنّ الحرب**. تقديم وتعليق أحمد ناصيف. دمشق: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٩.

أثناسيوس الرسولي. **تجسّد الكلمة**. ترجمه عن اليونانية جوزيف موريس. ط ٣. القاهرة: مؤسسة القديس أنطونيوس، ٢٠٠٤.

أرسطوطاليس. **في السياسية**. ترجمة أوغسطينس برباره البولسي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢.

أرندت، حنة. **في الثورة**. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (علوم إنسانية واجتماعية)

اسبوزيتو، جون. **الحرب غير المقدّسة ـ الإرهاب باسم الإسلام**. ترجمة مصطفى حسين عبد الرازق. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٦.

ـــــــــ وداليا مُجاهد. **من يتحدّث باسم الإسلام؟**. ترجمة عزّت شعلان. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩.

الأصفهاني، عماد الدين أبو عبد الله. **زبدة النصرة ونخبة العصرة**. جدة: دار البلاغ، ١٩٦٠.

إلياد، مرسيا **أسطورة العود الأبدي**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧.

ـــــــــ. **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**. ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٧.

ـــــــــ. **المقدّس والمدنّس**. ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار دمشق للطباعة، ١٩٨٨.

أوغسطينس. **مدينة الله**. ترجمة يوحنا الحلو. دمشق: دار المشرق، ٢٠٠٦.

البنا، حسن. **مذكرات الدعوة والداعية**. الكويت: مكتبة آفاق، ٢٠١٢.

تاريخ مار ميخائيل السرياني. ترجمة مار غريغوريوس صليبا شمعون. حلب: دار ماردين، ١٩٩٦.

حنون، نائل. **شريعة حمورابي ـ ترجمة النصّ المسماري مع الشروحات اللغوية والتاريخية**. دمشق: دار الخريف، ٢٠٠٥.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨.

دي توكفيل، إلكسيس. **الديموقراطية في أمريكا**. ترجمة أمين مرسي قنديل. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٩١

ـــــــــــ. **النظام القديم والثورة الفرنسية**. ترجمة خليل كلفت. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١.

روسو، جان جاك. **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**. ترجمة عبد العزيز لبيب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١. (علوم إنسانية واجتماعية)

زيان، عبد السلام. **الأوبانيشاد**. القاهرة: مؤسسة شمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

السواح، فراس. **جلجامش: ملحمة الرافدين الخالدة**. دمشق: دار علاء الدين، ٢٠٠٢.

عبد الرحمن، خليل (معد). **أفستا ـ الكتاب المقدّس للديانة الزرادشتية**. ط ٢. دمشق: روافد للثقافة والفنون، ٢٠٠٨.

العظمة، عزيز. **الملكية الإسلامية: السلطة والمقدّس في أنظمة الحكم الإسلامية والمسيحية والوثنية**. ترجمة عدنان حسن. دمشق: دار قدمس، ٢٠٠٨.

الغانمي، سعيد. **أترا ـ حسيس: ملحمة الخلق والطوفان**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨.

فخري، ماجد. **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. ترجمة كمال اليازجي. ط ٢. بيروت: دار المشرق، ٢٠٠٠.

فضل الله، محمد حسين. **الإسلام ومنطق القوة**. ط ٣. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٦

قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

لاو، تسو. **كتاب التاو تي ـ تشينغ**. ترجمة فراس السواح. دمشق: دار علاء الدين، ١٩٩٨.

لويس، برنارد. **الإسلام وأزمة العصر: حرب مقدّسة وإرهاب مقدّس**. ترجمة أحمد هيكل؛ تقديم رؤوف عباس. القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤.

ــــــــ. **فرقة الحشاشين**. ترجمة إلياس فرحات. بيروت: مؤسسة أحمد منصور حسين، ١٩٩٣.

المتقي الهندي، علاء الدين. **كنز العمال**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

معلوف، أمين. **الحروب الصليبية كما رآها العرب**. ترجمة عفيف دمشقية. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٩.

المودودي، أبو الأعلى. **نظام الحياة في الإسلام**. ترجمة محمد عاصم حداد. باكستان: دار العروبة للدعوة الإسلامية، [د. ت.].

مور، توماس. **يوتوبيا**. ترجمة أنجيل بطرس سمعان. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧.

موسوعة الذخائر العظام في ما أثر عن الإمام الهمام الشهيد عبد الله عزام. بيشاور: مركز الشهيد عزام الإعلامي، ١٩٩٧.

نيكلسون، ر.أ. **الصوفية في الإسلام**. ترجمة نور الدين شريبة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.

هدجز، كرس. **الحرب: حقيقتها وآثارها**. تعريب أيمن الأرمنازي. بيروت: شركة الحوار الثقافي، ٢٠٠٥.

هرتزل، ثيودور. **يوميات هرتزل**. ترجمة هلدا شعبان صايغ. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

هوبز، توماس. **اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة**. ترجمة ديانا حبيب حرب وبشرى صعب. بيروت: دار الفارابي؛ أبو ظبي: دار كلمة، ٢٠١١.

هوميروس. **الإلياذة**. ترجمة أحمد عثمان [وآخرون]. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨.

هيغهامر، توماس. **الجهاد في السعودية**. ترجمة أمين الأيوبي؛ مراجعة سعود السويدا. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

وات، مونتجمري. **محمد في مكة**. ترجمة عبد الرحمن الشيخ وحسين عيسى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٣

يوسيفوس. **تاريخ اليهود**. ترجمة وتحقيق سليم مدور وإبراهيم سركيس. بيروت: دار ومكتبة بيبليون، ٢٠١٣. (السلسلة اليهودية بأقلام يهودية)

٢ ـ الأجنبية

Books

Abelard, Peter. *A Dialogue of a Philosopher with a Jew and a Christian*. Translated by Pierre J. Payer. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979. (Mediaeval Sources in Translation; 20)

Abulafia, David. *Frederick II: A Medieval Emperor*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

Adams, Robert McCormick. *Heartland of Cities. Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

________ (ed.). *Jefferson's Extracts from the Gospels*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1983.

Ahlstrom, Gosta W. *The History of Ancient Palestine*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

Ahmad, Khurshid and Zafar Ushaq Ansari. *Islamic Perspectives*. Leicester, UK: Islamic Founadion, 1979.

Aho, James A. *Religious Mythology and the Art of War: Comparative Religious Symbolisms of Military Violence*. Westport, CT: Praeger, 1981. (Contributions in American Studies; Book 3)

Akhavi, Shahrough. *Religion and Politics in Contemporary Islam: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*. Albany, NY: State University of New York Press, 1980.

Algar, Hamid. *Wahhabism: A Critical Essay*. Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2002.

Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*. London: Methuen, 1928.

Allen, William. *Apologie of the English College*. Douai: English College, 1581.

Alter, Robert and Frank Kermode (eds.). *A Literary Guide to the Bible*. London:

Collins, 1987.

The Analects of Confucius. Translated and edited by Arthur Waley. New York: Vintage Books, 1992.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso, 2003.

Anderson, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. London: NLB, 1974.

Andrae, Tor. *Muhammad: The Man and His Faith*. Translated by Theophil Menzel. London: George Allen, 1936.

Andreski, Stanislav. *Military Organization in Society*. Berkeley, CA: University of California Press; London: Routledge and Kegan Paul, 1968.

Annesley, George. *The Rise of Modern Egypt: A Century and a Half of Egyptian History*. Durham, UK: Pentland Press, 1997.

Appleby, R. Scott (ed.). *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Arber, Edwin and A. C. Bradley (eds.). *John Smith: Works*. Edinburg: J. Grant, 1910.

Archer, John Clark. *The Sikhs in Relation to Hindus, Christians, and Ahmadiyas: A Study in Comparative Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946.

Arendt, Hannah. *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.

Armstrong, Karen. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. London; New York: Ballantine Publishing Group, 2000.

________. *The Bible: The Biography*. London; New York: Atlantic Books, 2007.

________. *Buddha: A Penguin Life*. New York: Viking, 2001.

________. *The Case for God*. London; New York: Knopf, 2009.

________. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity, and Islam*. London; New York: Ballantine Books, 1993.

________. *Muhammad: A Prophet for Our Time*. London; New York: Atlas Books/Harper Collins, 2006.

________. *A Short History of Myth*. London: Canongate Books, 2005.

Arnould, Emile J. (ed.). *Le Livre de Seyntz Medicines: The Unpublished Devotional Treatises of Henry of Lancaster*. Oxford: Blackwell, 1940.،Anglo-Norman Texts; 2)

Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 1991.

________. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 2007. (Wellek Library Lectures)

Avalos, Hector. *Fighting Words: The Origins of Religious Violence*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2005.

Augustine. *One the Free Choice of the Will*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis: Hackett, 1993.

Al-Azmeh, Aziz. *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities*. London; New York: I. B. Tauris, 1997.

Azzam, Abdullah Yusuf. *Join the Caravan*. Birmingham, UK: Azzam Publication, [n. d.].

Baird, Robert D. (ed.). *Religion in Modern India*. Delhi: Manohar Books, 1981.

Bammel, Ernst and Charles F. D. Moule (eds.). *Jesus and the Politics of his Day*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

Bamyeh, Muhammad A. *The Social Origins of Islam: Mind, Economy, Discourse*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999.

Barber, Malcolm. *The New Knighthood: A History of the Order of the Temple*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994.

Barker, Margaret. *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*. London: Sheffield Phoenix Press Ltd., 1991.

Barkun, Michael. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1994.

Barnie, John. *War in Medieval English Society: Social Values in the Hundred Years' 1337-1399*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974.

Bauman, Zygmunt. *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Bebbington, David W. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Taylor and Francis, 1989.

Beecher, Henry Ward. *Patriotic Addresses in America and England, from 1850 to 1885 on Slavery, the Civil War, and the Development of Civil Liberty in the United States*. New York: Fords, Howard and Hulbert, 1887.

Beeman, Richard, Stephen Botein, and Edward E. Carter II (eds.). *Beyond Confederation: Origins of the Constitution and American Identity*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1987.

Beinart, Haim. *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem: Magnes Press, 1981.

Bell, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.

Bell, H. I. [et al.]. *The Abinnaeus Archirve: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Ben Dov, Meir. *The Western Wall*. Jerusalem: Adama Books, 1983.

Bendix, Reinard. *Kings or People: Power and the Mandate to Rule*. Berkeley, CA: University of California Press, 1977.

Benjamin, Walter, Harry Zorn and Hannah Arendt. *Illuminations*. London: Pimlico, 1999.

Benvenisti, Meron. *Jerusalem: The Torn City*. Jerusalem: Isratypeset, 1975.

Berman, Joshua. *Biblical Revolutions: The Transformation of Social and Political Thought in the Ancient Near East*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2008.

Bernard of Clairvaux. *In Praise of the New Knighthood: A Treatise on the Knights Templar and the Holy Places of Jerusalem*. Translated by M. Conrad Greenia. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008.

The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War. Translated by Barbara Stoller Miller. New York; Toronto; London: Bantam Classics, 1986.

Bickerman, Elias J. *From Ezra to the Last of the Maccabees*. New York: Schocken, 1962.

Binding, Rudolf G. *Erlebtes Leben*. Frankfurt: Rütten and Loening, 1928.

Bloch, Marc. *Feudal Society*. Translated by L.A. Manyon Chicago, IL: University of Chicago Press, 1961.

Bloch, Ruth H. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought, 1756-1800*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1985.

Blockmans, Wim. *Emperor Charles V, 1500-1558*. London; New York: Arnold, 2002.

Bloxham, Donald. *The Great Game of Genocide: Imperialism, Nationalism, and the Destruction of the Ottoman Armenians*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Boak, A. E. and H. C. Harvey. *The Archive of Aurelius Isidore*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960.

Bodde, Derk. *Festivals in Classical China: New Year and Other Annual Observances during the Han Dynasty,* 206 *B.C. to A.D. 220*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Bonner, Michael. *Aristocratic Violence and Holy War: Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

________. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton, NJ: Oxford: Princeton University Press, 2006.

The Book of Songs. Translated from the Chinese by Arthur Waley. London: Allen and Unwin, 1937.

Borg, Marcus J. *Jesus: Uncovering the Life, Teachings, and Relevance of a Religious Revolutionary*. San Francisco: Harpercollins, 2006.

Borujerdi, Mehrzad. *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400-1700*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Bourke, Joanna. *An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth Century Warfare*. New York: Basic Books, 1999.

Bowersock, G. W *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1990.

Bowker, John. *The Religious Imagination and the Sense of God*. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. 2nd ed. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1979. (Library of Religious Beliefs and Practices)

Boyer, Paul. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in American Culture*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1992. (Studies in Cultural History; Book 10)

Brass, Paul R. *Communal Riots in Post-Independence India*. Seattle: University of Washington Press, 2003.

Brigdon, Susan. *London and the Reformation*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

Brisch, Nicole (ed.). *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago, IL: Oriental Institute of the University of Chicago, 2008. (Oriental Institute Seminars; vol. 4)

Brooks, E. W. *The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch*. London: Williams and Norgate, 1903. 2 vols.

Bronowski, Jacob. *The Ascent of Man*. Boston, MA: Little, Brown and Co., 1973.

Brown, Judith M. (ed.). *Mahatma Gandhi: Essential Writings*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. London; Boston, MA: Columbia University Press, 1988.

________. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1981.

________. *The Making of Late Antiquity*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1978.

________. *Power and Persuasion in Late Antiquity towards a Christian Empire*. Madison, Wis.K University of Wisconsin Press, 1992.

________. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub., 1996.

________. *The World of Late Antiquity, AD 150-750*. Edited by Geoffrey Barraclough. London: W. W. Norton, 1989.

Brown, Richard Maxwell. *Strain of Violence: Historical Studies of American Violence and Vigilantism*. New York: Oxford University Press, 1975.

Bryant, Edwin. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Burke, Jason. *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*. London: Penguin, 2003.

Burkert, Walter. *Homo Necans: The Anthropology of Greek Sacrificial Ritual*. Translated by Peter Bing. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1983.

________. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1980.

Burleigh, Michael. *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics from the French Revolution to the Great War*. New York: HarperCollins Publishers, 1995.

Burman, Edwin. *The Assassins: Holy Killers of Islam*. London: Crucible, 1987.

Burton-Christie, Douglas. *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

Bushnell, Horace. *Building Eras in Religion*. New York: Charles Scribner's Sons 1881.

Bussman, Klaus and Heinz Schilling (eds.). *War and Peace in Europe*. Münster: Westfälisches Landesmuseum, 1998. 3 vols.

Butler, Jon. *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990. (Studies in Cultural History)

Cameron, Euan (ed.). *Early Modern Europe: An Oxford History*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Campbell, Joseph. *Historical Atlas of World Mythologies*. New York: HarperCollins, 1988. 2 vols.
Vol. 1: *The Way of the Animal Powers*.
Vol. 2: *Mythologies* of the Great Hunt.

________ with Bill Moyers. *The Power of Myth*. Edited by Betty Sue Flowers. New York: Doubleday, 1988.

Caner, Daniel Folger. *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 2002.

Cantor, Norman F. *The Sacred Chain: A History of the Jews*. London: Fontana, 1995.

Carey, M. (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1949.

Carlen, Claudia (ed.). *The Papal Encyclicals, 1740-1981*. Falls Church, VA: McGrath/Consortium, 1981. 5 vols.

Carlyle, Thomas (ed.). *Oliver Cromwell's Letters and Speeches*. New York: Scribner, 1871. 3 vols.

Carmichael, Calum M. *The Laws of Deuteronomy*. Eugene, OR: Cornell University Press, 1974.

Carrithers, Michael. *The Buddha*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.

Carter, Warren. *Matthew and the Margins: A Socio-Political and Religious Reading*. Sheffield, UK: Orbis Books, 2000.

Cavanaugh, William T. *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

________. *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Chang, Kwang C. *The Archaeology of Ancient China*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

________. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in. Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Charny, Geoffroi de. *The Book of Chivalry of Geoffroi de Charny: Text, Context, and Translation*. Translated by Richard W. Kaeuper and Elspeth Kennedy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

Ching, Julia. *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Studies in Religious Traditions)

Chose, Aurobindo. *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Publications Department, 1972.

Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*. London; New York: Pinter Publishers, 1970.

The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen. Translated by James Legge. 2nd ed. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

Churchill, Ward. *A Little Matter of Genocide, Holocaust, and Denial in the Americas, 1492 to the Present*. San Francisco: City Lights Books, 1997.

Cipolla, Carlo M. *Before the Industrial Revolution: European Society and Economy, 1000-1700*. New York: Norton, 1976.

Clark, Peter. *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith*. Brighton and Portland, OR: Sussex Academic Press, 1998.

Clarke, I. F. *Voices Prophesying War: Future Wars 1763-3749*. Rev. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1992.

Clements, Ronald E. (ed.). *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Clifford, Richard J. *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972.

Cogan, Mordechai and Israel Ephal (eds.). *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*. Jerusalem: Magnes, 1991.

Cohn, Norman. *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1993.

________. *Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom*. London: Pimlico; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1975.

________. *Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. London: Oxford University Press, 1984.

________. *Warrant for Genocide*. London: Chatto Heinemann, 1967.

Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1982.

The Commentaries of John Calvin on the Old Testament. Westminster, UK: Calvin Translation Society, 1643-1648. 30 vols.

Confucius: Analects. Translated and edited by Edward Slingerland. New York: Hackett Publishing Company, 2003.

Conlhorn, Rushton (ed.). *Feudalism in History*. Hamden, CT: Archon Book, 1965.

Conze, Edward. *Buddhistn: Its Essence and Development*. Oxford: Philosophical Library, 1951.

Cook, David. *Understanding Jihad*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005.

Cook, Jill. *The Swimming Reindeer*. London: British Museum Press, 2010.

Coomaraswamy, Ananda K. and Sister Nivedita. *Myths of the Hindus and Buddhists*. New York: Dover Publications, 1967.

Cotton, Bruce. *Grant Takes Command*. Boston, MA: Little, Brown, 1968.

Coulbourn, Rushton (ed.). *Feudalism in History*. Hamden, CT: Archon Books, 1965.

Crashaw, William. *A Sermon Preached in London before the Right Honorable the Lord Lavvarre, Lord Gouernour and Captaine Generall of Virginea*. London: [W. Hall] for William Welby, 1610.

Creel, H. G. *Confucius: The Man and the Myth*. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.

Crenshaw, Martha (ed.). *Terrorism, Legitimacy, and Power: The Consequences of Political Violence*. Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1983

Cribb, Roger L. D. *Nomads and Archaeology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999.

Croix, Geoffrey E. M. de Ste. *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Edited by Michael Whitby and Joseph Streeter (Oxford: Oxford University Press, 2006.

Cromer, Evelyn Baring. *Modern Egypt*. New York: Macmillan, 1908. vols.

Crooke, Alastair. *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*. London: Pluto Press, 2009.

Cross, Frank Moore. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1973.

Crossan, John Dominic. *God and Empire: Jesus against Rome, Then and Now*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2007.

________. *Jesus: A Revolutionary Biography*. New York: HarperCollins Publishers, 1994.

Crouzet, Denis. *Les Guerriers de Dieu: La Violence au temps des troubles de religion*. Seyssel: Champ Vallon, 1990.

Curtis, John and Neil MacGregor. *The Cyrus Cylinder and Ancient Persia: A New Beginning for the Middle East*. Translated by Irving L. Finkel. London: British Museum Press, 2013.

Daniel, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.

Davidson, Basil. *The African Slave Trade: Precolonial History, 1450-1850*. Boston, MA; Little, Brown, 1961.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. London: Bantam Press, 2007.

De Bary, William Theodore. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1996.

________ and Irene Bloom (eds.). *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*. 2nd ed. New York: Columbia University Press, 1999.

Dearman, Andrew (ed.). *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Atlanta: Scholars Press, 1989.

De Beauvoir, Simone. *Memoirs of a Dutiful Daughter*. Translated by James Kirkup. New York: Harper Trade, 1974.

Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad.* Cairo: American University in Cairo, 2005.

De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Edited and translated by Harvey Claflin Mansfield and Delba Winthrop. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

________. *The Old Regime and the French Revolution.* Edited by Fran5ois Furet and Fran5oise Melonio. Chicago, IL: Chicago University Press, 1998. 2 vols.

De Vitoria, Francisco. *Political Writings.* Edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrence. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.

Dever, William G. *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel.* Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2001.

Diakonoff, Igor M. *Ancient Mesopotamia: Socio-Economic History.* Moscow: Nauka Pub. House, Central Dept. of Oriental Literature, 1969.

Diefendorf, Barbara. *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris.* New York; Oxford: Oxford University Press 1991.

Doniger, Wendy. *The Hindus: An Alternative History.* Oxford: Viking, 2009.

Donne, John. *Sermons of John Donne.* Edited with introductions and critical apparatus by George R. Potter and Evelyn M. Simpson. Berkeley, CA: University of California Press, 1959. 10 vols.

Douglas, Mary. *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

________. *Leviticus as Literature.* Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Drake, Harold A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance.* Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press, 2000.

Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua («204) to Marguerite Poretz («1310).* Cambridge, UK; London: Cambridge University Press, 1984.

Duby, Georges. *The Chivalrous Society.* Translated by Cynthia Postan. London: Arnold, 1977.

________. *The Early Growth of the European Economy: Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century.* Translated Howard B. Clarke. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974. (World Economic History Series)

________. *The Three Orders: Feudal Society Imagined.* Translated by Arthur Goldhammer; with a foreword by T. N. Bisson. London; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1980.

Dubuisson, Daniel. *The Destiny of the Warrior.* Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1969.

________. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge and Ideology.* Translated by William Sayers. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003.

Dumézil, Georges. *The Destiny of the Warrior.* Translated by Alf Hiltebeitel. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1969.

Dundas, Paul. *The Jains.* 2nd ed. London; New York: Routledge, 2002.

Dunn, Richard S. *The Age of Religious Wars, 1559-1689.* New York: Norton, 1970.

Dwight, Timothy. *A Valedictory Address to the Young Gentlemen Who Commenced Bachelors of Arts, July 27 1776.* New Haven, CT: Thomas and Samuel Green, 1776.

Dwyer, Philip G. *Talleyrand.* London: Longman Press, 2002 (Profiles in Power).

Edward, Lord Herbert. *De Religio Laici.* Translated and edited by Harold L. Hutcheson. New Haven, CT: Yale University Press, 1944.

________. *De Veritate.* Translated by Meyrick H. Carre. Bristol, UK: J. W. Arrowsmith, 1937.

Egerton, Fraser. *Jihad in the West: The Rise of Militant Salafism.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.

Ehrenberg, Margaret. *Women in Prehistory.* London: University of Oklahoma Press,1989.

Eibl-Eibesfeldt, Irenìus. *Human Ethology.* New York: Aldine de Gruyter, 1989.

Eisen, Robert. *The Peace and Violence of Judaism: From the Bible to Modern Zionism.* Oxford: Oxford University Press, 2011.

Eisenstadt, S. N. (ed.). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations.* Albany, NY: University of New York Press, 1986.

Elan, Amos. *The Israelis: Founders and Sons.* 2nd ed. London: Penguin Books, 1981.

Eliade, Mircea. *A History of Religious Ideas.* Translated from the French by Willard R. Trask. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978, 1982 and 1985. 3 vols.
Vol. 1: *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries.*
Vol. 2: *From Gautama Buddha to the triumph of Christianity.*
Vol. 3: *From Muhammad to the Age of Reform.*

________. *The Myth of Eternal Return, or, Cosmos and History*. Translated by Willard R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991.

________. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. London: Sheed and Ward, 1958.

________. *The Sacred and the Profane*. Translated by Willard J. Trask. New York: Harcourt, 1959.

________. *Yoga, Immortality and Freedom*. Translated from the French Willard R. Trask. London: Pantheon Books, 1958.

Elkins, Stanley. *Slavery: A Problem of American Institutional and Intellectual Life*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1959.

The English Revised Bible. Oxford; Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

English, Richard. *Terrorism: How to Respond*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

The Epic of Gilgamesh: A New English Version. Translated by Stephen Mitchell. New York; London; Toronto: Free Press, 2004.

Ertman, Thomas. *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997.

Eshman, Milton J. and Shibley Telhami (eds.). *International Organization of Ethnic Conflict*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Esposito, John. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

________ (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1983.

________ and Dahlia Mogahed. *Who Speaks for Islam: What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007.

Eusebius. *The History of the Church*. Translated by G. A. Williamson. London: Penguin, 1965.

________. *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*. Translated by H. A. Drake. Berkeley, CA: University of California Press, 1976. (University of California Publications, Classical Studies; v. 15)

________. *Life of Constantine (VC)*. Translated and edited by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford: Clarendon, 1999.

________. *The Proof of the Gospel*. Translated by William John Ferrer. Charlottesville: University Press of Virginia, 1981.

Evagrius Ponticus: The Praktikos and Chapters on Prayer. Translated by J. E. Bamberger. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1978.

Fairbank, John King and Merle Goldman. *China: A New History*. 2nd ed. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 2006.

Fakhry, Majid. *History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1970. (Studies in Oriental Culture; no. 5)

Fandy, Mahmoun. *Saudi Arabia and the Politics of Dissent*. New York: Palgrave, 1999.

Fast Day Sermons or the Pulpit on the State of the Country. Edited by anonymous. (1890). reprint Charleston, SC: [n. pb.], 2009.

Fell, A. London. *Medieval and Renaissance Origins: Historiographical Debates and Demonstrations*. New York: Praeger, 1991.

Fernndez-Armesto, Felipe. *1492: The Year the Four Corners of the Earth Collided*. New York: HarperCollins, 2009.

Fichte, Johann Gottlieb. *Addresses to the German Nation*. Edited and translated by Gregory Moore. Cambridge, UK: Cambridge University Press 2008.

Filzgerald, Timothy (ed.). *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*. London; Oakville, CT: Routledge, 2007.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper and Row, 1972.

Finkelstein, Israel and Neil Asher. *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origins of Its Sacred Texts*. New York; London: Touchstone, 2001.

Firestone, Reuven. *Holy War in Judaism: The Fall and Rise of a Controversial Idea*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.

Fisch, Harold. *The Zionist Revolution: A New Perspective*. Tel Aviv; London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

Fischer, Louis (ed.). *The Essential Gandhi*. New York: Random House, 1962.

Fischer, Michael J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1980.

The First Crusade: The Accounts of Eyewitnesses and Participants. Edited and translated by August C. Krey. Princeton, NJ; London: Princeton University Press, 1921.

Fishbane, Michael. *Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1989. (Indiana Studies in Biblical Literature)

The Five Books of Moses. Translated by Everett Fox. New: York: Schocken Books, 1990.

Flood, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Oxford: Blackwell, 2003.

________ (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

Fowden, Garth. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, NJ, 1993.

Fowles, John. *The Magus*. Rev. ed. London: Little, Brown and Company, 1997.

Force, Peter (ed.). *Tracts and Other Papers*. New York: Peter Smith, 1844. 4 vols.

Fox, Robin Lane. *Pagans and Christians*. New York: Alfred A. Knopf, 1987.

Frankfort, Henri [et al.] (eds.). *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1946.

Frayne, Sean. *Galilee: From Alexander the Great to Hadrian, 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Center, 1980.

Frend, William H. C. *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of the Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Blackwell, 1965.

Fried, M. H. *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. New York: Random House, 1967.

From Max Weber: Essays in Sociology. Translated and edited by H. H. Gerth and C. Wright Mills. London: Oxford University Press 1948.

Fulcher of Chartres. *A History of the Expedition to Jerusalem, 1098-1127*. Translated and edited by Frances Rita Ryan. Knoxville, TN: University of Tennessee Press, 1969.

Fuller, Robert C. *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Gabrieli, Francesco (ed.). *Arab Historians of the Crusades*. Translated from the Italian by E. J. Costello. London; Melbourne; Henley: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1978.

Gaddis, Michael. *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 2005. (Transformation of the Classical Heritage; 39)

Gaffney, Patrick D. *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1994. (Comparative Studies on Muslim Societies; Book 20)

Galambush, Julie. *The Reluctant Parting: How the New Testament's Jewish Writers Created a Christian Book*. San Francisco: HarperCollins, 2005.

Garnsey, Peter. *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Gaustad, Edwin S. *Faith of Our Fathers: Religion and the New Nation*. San Francisco: Harper and Row, 1987.

Gauvreau, Michael. *The Evangelical Century: College and Creed in English Canada from the Great Revival to the Great Depression*. Kingston, ON; Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.

Gearty, Conor (ed.). *Terrorism*. Aldershot, UK: Dartmouth, 1996.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism: New Perspectives on the Past*. Introduction by John Breuilly. Oxford; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

George, Andrew (trans.). *The Epic of Gilgamesh: The Babylonian Epic Poem in Akkadian and Sumerian*. London: Oxford University Press, 1999.

Gerassi, John (ed.). *Revolutionary Priest: The Complete Writings and Messages of Camilo Torres*. New York: Random House, 1971.

Gernet, Jacques. *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*. Translated by Raymond Rudorff. London: Faber and Faber, 1968.

________. *A History of Chinese Civilization*. Translated by J. R. Foster and Charles Hartman. 2nd ed. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1996.

Ghosh, A. *The City in Early Historical India*. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1973.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

________. *The Nation-State and Violence*. Berkeley, CA: University of California Press, 1987.

Gil, Moshe. *A History of Palestine, 634-1099*. Translated by Ethel Broido. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

Gilbert, Paul. *The Compassionate Mind: A New Approach to Life's Challenges*. London: Constable and Robinson, 2009.

Gillingham, John and J. C. Holt (eds.). *War and Government in the Middle Ages: Essays in Honour of J. O. Prestwich*. Totowa, NJ: Woodbridge, 1984.

Girard, René. *Violence and the Sacred*. Translated by Patrick Gregory. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Glatzer, Nahum S. *Essays on Jewish Thought*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 1978.

LeGoff, Jacques (ed.). *The Medieval World: The History of European Society*. Translated by Lydia G. Cochrane. London: Collins and Brown, 1987.

Golwalkar, M. S. *We or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications, 1939.

Gombrich, Richard F. *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1996.

________. *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1988.

Gonda, Jan. *Change and Continuity in Indian Religion*. The Hague: Mouton and Co., 1965.

________. *The Vision of the Vedic Poets*. The Hague: Mouton and Co., 1963.

Graham, Angus Charles. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle, IL: Open Court, 1989.

________. *Later Mohist Logic, Ethics, and Science*. Hong Kong: Chinese University Press, 1978.

Granet, Marcel. *Chinese Civilization*. Translated from the French by Kathleen Innes and Mabel Brailsford. London; New York: Alfred K. Knopf, 1951.

________. *The Religion in the Chinese People*. Translated edited and with an introduction by Maurice Freedman. Oxford: Basil Blackwell 1975.

Grayson, Albert K. *Assyrian Royal Inscriptions*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1972 and 1976. 2 vols.

Greer, Donald. *The Incidence of Terror in the French Revolution*. Gloucester, MA: Harvard University Press, 1935.

Gregory, Brad S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1999.

Greil, Arthur L. and David G. Bromley (eds.). *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular*. Oxford; Amsterdam: JAI Press, 2003. (Religion and the Social Order; v. 10)

Griffith, Ralph T. (trans). *The Rig Veda*. London: Penguin Books, 1992.

Grossman, Dave. *On Killing: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*. Rev. ed. New York: Little, Brown and Co., 2009.

Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace in Three Books*. Translated into English with notes by F. Barbeyrau. London: Winnys and Others, 1738.

Guelke, Adrian. *The Age of Terrorism and the International Political System*. London: I. B. Tauris, 2008.

Guibert of Nogent. *Monodies and On the Relics of the Saints: The Autobiography and a Manifesto of a French Monk from the Time of the Crusades*. Translated by Joseph McAlhany and Jay Rubenstein; introduction and notes by Jay Rubenstein. London: Penguin Books, 2011.

Haas, Jonathan (ed.). *The Anthropology of War*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

Hadas-Lebel, Mireille. *Jerusalem against Rome*. Translated Robyn Fréshat. Leuven: Peeters, 2006.

Hafkesbrink, Hanna. *Unknown Germany: An Inner Chronicle of the First World War Based on Letters and Diaries*. New Haven, CT: Yale University Press, 1948.

Haldan, John F. *Warfare, State and Society in the Byzantine World, 565-1204*. London; New York: Routledge, 2005.

Harmon, Christopher C. *Terrorism Today*. London: Routledge, 2008.

Harris, William. *War and Imperialism in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

Harvey, A. E. *Strenuous Commands: The Ethic of Jesus*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

Hatch, Nathan O. *The Democratization of American Christianity*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1989.

Hazony, Yoram. *The Philosophy of Hebrew Scripture*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2012.

Head, Thomas and Richard Landes (eds.). *The Peace of God: Social Justice and Religious Religious in France around the Year 1000*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Hedges, Chris. *War Is a Force That Gives Us Meaning*. New York: Anchor, 2003.

Heesterman, J. C. *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kinship, and* Society. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1985.

________ (trans.). *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Religion*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993.

Hegel, G. W. F. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by Allen W. Wood; translated by H. B. Nisbet. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.

Hegghammer, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism Since 1979*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Middle East Studies)

Heikal, Muhammad. *Autumn of Fury: The Assassination of Sadat*. London: Andre Deutsch, 1984.

Heimart, Alan. *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to Revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

________ and Andrew Delbanco (eds.). *The Puritans in America: A Narrative Anthology*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1985.

Heller, Henry. *Iron and Blood: Civil Wars in Sixteenth-Century France*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1991.

Hengel, Martin. *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Translated by John Bowden. London: SCM Press, 1974. 2 vols.

Herzl, Theodor. *The Complete Diaries of Theodor Herzl*. Edited by Raphael Patai; translated by Harry Zohn. London; New York: Herzl Press, 1960. 5 vols.

Hilary of Poitiers. *Against Valerius and Ursacius* 1.2.6. Translated by Lionel R. Wickham, *Hilary of Poitiers: Conflicts of Conscience and Law in the Fourth-Century Church*. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 1997.

Hill, Rosalind (ed.). *The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem*. London; New York: T. Nelson, 1962.

Hillenbrand, Carole. *The Crusades: Islamic Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

Hillgarth, J. N. *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1971.

Hiltermann, Joos R. *A Poisonous Affair: America, Iraq and the Gassing of Halabja*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2007.

Himmelfarb, Gertrude. *The Roads to Modernity*. New York: Vintage Books, 2004.

History of William Marshal. Translated and edited by Anthony T. Holden, S. Gregory, and David Crouch. London: Anglo-Norman text society from Birkbeck College, 2002-2006. 2 vols.

Hobbes, Thomas. *Behemoth, or, the Long Parliament*. Edited by Frederick Tönnies. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

________. *Leviathan*. Edited by Richard Tuck. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991.

________. *On the Citizen*. Edited by Richard Tuck and Michael Silverthorne. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998. (Cambridge Texts in the History of Political Though).

Hodence, Raoul de. *"Le Roman des Eles", and the Anonymous: "Ordene de Chevalerie"*. Translations by Keith Busby. Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983.

Hodge, Charles. *What Is Darwinism?*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1874.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974. 3 vols.

Vol. 1: *The Classical Age of Islam*.

Vol. 2: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*.

Vol. 3: *The Gunpowder Empires and Modern Times*.

Hoffman, Bruce. *Inside Terrorism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1998.

Holt, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1995. (New Approaches to European History; Book 36).

Homer. *The Odyssey*. Translated by Walter Shewring. Oxford; New York: Oxford University Press, 1980.

Hooke, Samuel H. *Middle Eastern Mythology: From the Assyrians to the Hebrews*. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1963.

Hopkins, David C. *The Highlands of Canaan*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1985.

Hopkins, Thomas J. *The Hindu Religious Tradition*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1971.

Horgan, John. *The Psychology of Terrorism*. London: Routledge, 2005.

Horsley, Richard A. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress, 1987.

________ and Jonathan A. Draper (eds.). *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1999.

Hoselitz, Bert F. *Sociological Aspects of Economic Growth*. Glencoe, NY: The Free Press, 1960.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Housley, Norman. *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Hughes, Ann. *The Causes of the English Civil War*. London: Macmillan, 1998.

Huizinga, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*.٦th ed. Boston: Beacon Press, 1955.

Hutchinson, William T. and William M. E. Rachal (eds.). *The Papers of James Madison*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1962-1991. 17 vols.

Idinopulos, Thomas A. and Brian C. Wilson (eds.). *What Is Religion?: Origins, Definitions, and Explanations*. Leiden: Brill Academic Pub., 1998. (Studies in the History of Religions; Book 81)

The Iliad of Homer. Translated by Richmond Lattimore. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1951.

Isambert, Fran5ois André (ed.). *Recueil général des anciennes lois fran5aises depuis l'an 420 jusqu'à la Révolution de 1789*. Paris: Plon, 1821-1833.

Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal; Kingston, ON: McGill Queen's University Press, 2002.

Jacobs, Louis (ed.). *The Jewish Religion: A Companion*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

James, Edwin O. *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1960.

Jansen, Johannes J. G. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East*. New York; London: Macmillan, 1988.

Jaspers, Karl. *The Great Philosophers: The Foundations*. Edited by Hannah Arendt; translated by Ralph Manheim. London: Hart-Davis, 1962. 2 vols.

________. *The Origin and Goal of History*. Translated by Michael Bullock. London: Routledge and Kegan Paul, 1953.

Jay, Peter. *Road to Riches, or the Wealth of Man*. London: Orian Books, 2000.

The Jerusalem Bible. London: Doubleday; Darton, Longman and Todd, 1966.

The Jews and the Crusaders: The Hebrew Chronicles of the First and Second Crusades. Translated and edited by Shlomo Eidelberg. London: University of Wisconsin Press, 1977.

The Jews in the Greek Age. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1990.

Johnson, Paul. *A History of the Jews*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

Josephus, Flavius. *The Antiquities of the Jews*. Translated by William Whiston. Marston Gale, UK: [n. pb.], 1737.

________. *The Life against Apion*. Edited and translated by H. St. J. Thackeray. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926.

Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 2001. (Comparative Studies in Religion and Society)

Kaeuper, Richard W. *Holy Warrior: The Religious Ideology of Chivalry*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

Kakar, Sudhir. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion, and Conflict*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1996.

Kaltenmark, Max. *Lao Tzu and Taoism*. Translated by Roger Greaves. Stanford, CA: Stanford University Press, 1969.

Kamen, Henry. *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763*. New York: Perennial/Harper Collins, 2003.

________. *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. London; New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

Kapila, Shruti and Faisal Devji (eds.). *Political Thought in Action: The Bhagavad Gita and Modern India*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.

Kassimeris, George (ed.). *The Barbarisation of Warfare*. London: Hurst and Company 2006.

Kautsky, John H. *The Political Consequences of Modernization*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers; London: Wiley, 1997.

________. ________. *The Politics of Aristocratic Empires*. 2nd ed. New Brunswick, NJ; London: Transaction Books, 1997.

Keay, John. *India: A History*. London: HarperCollins, 2000.

Kedar, Benjamin Z. *Crusade and Mission: European Approaches to the Muslims*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

________ , Hans E. Mayer, and R. C. Smail (eds.). *Outremer: Studies in the History of the Crusading Kingdom of Jerusalem*. Jerusalem: Yad Yitzhak Ben Zvi Institute, 1982.

Keddie, Nikki R. *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1981.

________ (ed.). *Religion and Politics in Iran: Shiism from Quietism to Revolution*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1983.

________ (ed.). *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1972.

Keegan, John. *A History of Warfare*. London; New York: Random House, 1993.

Keen, Maurice. *Chivalry*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1984.

Keightley, David N. (ed.). *The Origins of Chinese Civilization*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Kenyon, Kathleen. *Digging Up Jericho: The Results of the Jericho Excavations, 1953-1956*. New York: Praeger/Ernest Benn, 1957.

Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Translated by Anthony F. Roberts. 4th ed. London: Belknap Press, 2009.

________. *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*. Translated by Jon Rothschild. London: Al Saqi Books, 1985.

Khomeini, Ruhollah. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini (1941-1980*. Translated and annotated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1981.

King Arthur's Death: The Middle English Stanzaic Morte d'Arthur and the Alliterative Morte d'Arthur. Edited by Larry Benson; revised by Edward E. Foster. Kalamazoo, MI: Medieval Institute Publications, 1994.

King, Martin Luther (Jr.). *Strength to Love*. Philadelphia: Fortress Press, 1963.

Kramer, Samuel N. *Sumerian Mythology: A Study of the Spiritual and Literary Achievement of the Third Millennium BC*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1944.

Kraus, Hans-Joachim. *Worship in Israel: A Cultic History of the Old Testament*. Oxford: Blackwell, 1966.

Kselman, Thomas (ed.). *Belief in History: Innovative Approaches to European and American Religion*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1991.

Lactantius Works. Translated by William Fletcher. Edinburgh: T and T. Clark, 1971. 2 vols.

Lambert, Wilfred G. and Alan R. Millard. *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

Lao Tzu: Tao Te Ching. Translated by D. C. Lau. London: Penguin, 1963.

Lawrence, T. E. *The Mint*. New York: W.W. Norton, 1963.

The Laws of Manu. Translated by George Buhler. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

Leed, Eric J. *No Man's Land: Combat and Identity in World War I*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979.

Lefebvre, George. *The Great Fear of 1789: Rural Panic in Revolutionary France*. Translated by R. R. Farmer and Joan White. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973. (Princeton Legacy Library)

Leick, Gwendolyn. *Mesopotamia: The Invention of the City*. London: Penguin, 2001.

Lemche, Niels Peter. *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. Leiden: Brill, 1985.

Lenski, Gerhard E. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. Chapel Hill, NC; London: UNC Press Books, 1966.

Leroi-Gourhan, André. *Treasures of Prehistoric Art*. New York: Harry N. Abrams, 1967.

Levene, Mark. *Genocide in the Age of the Nation-State: The Rise of the West and the Coming of Genocide*. London; New York: I. B. Tauris, 2005. 2 vols.
Vol. 1: *The Meaning of Genocide*.
Vol. 2: *The Rise of the West and the Coming of Genocide*.

Levenson, Joseph R. and Franz Schurman. *China: An Interpretive History: From the Beginnings to the Fall of Han*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1969.

Levinson, Bernard M. *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Lewis, Bernard. *The AssassinsK A Radical Sect in Islam*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

Lewis, I. M. *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore: Penguin Books, 1971.

Lewis, James R. (ed.). *Violence and New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Lewis, Mark Edward. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany, NY: State University of New York Press, 1990.

Libanius: Select Orations. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge, MA: Harvard University Press 1969-1977. 2 vols.

The Life of Antony and the Letter to Marcellinus. Translation and introduction by Robert C. Gregg. New York: Paulist Press, 1980.

The Life of Muhammad. Translated and edited by Alfred Guillaume. London: Oxford University Press, 1955.

The Li Ki. Translated James Legge. Oxford: Clarendon Press, 1885.

Liezi jishi. Beijing: Zhonghua Shuju Press, 1979.

Lim, Richard. *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995. (Transformation of the Classical Heritage; 23)

Lincoln, Bruce. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Foreword by Wendy Doniger. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991.

________. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11.* 2nd ed. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2006.

________. *Religion, Empire, and Torture: The Case of Achaemenian Persia, with a Postscript on Abu Ghraib.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 2007.

Lindberg, David C. and Ronald L. Numbers (eds.). *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science.* New York: University of California Press, 1986.

Ling, Trevor. *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon.* London: Temple Smith, 1973.

Lings, Martin. *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources.* London: George Allen and Unwin, 1983.

Livi-Bacci, Massimo. *A Concise History of World Population.* Oxford: Oxford University Press, 1997.

Locke, John. *A Letter Concerning Toleration.* Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1955.

________. *Two Treatises of Government.* Edited with an introduction and notes by Peter Laslett. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988. (Cambridge Texts in the History of Political Thought)

Louth, Andrew. *Maximus the Confessor.* London: Routledge, 1996.

________. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys.* Oxford: Clarendon Press, 1981.

Lovejoy, David S. *Religious Enthusiasm in the New World: Heresy to Revolution.* Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1985.

Lussu, Emilio. *Sardinian Brigade.* New York: A. A. Knopf, 1939.

Lustick, Ian S. *For the Land and the Lord: Jewish Fundamentalism in Israel.* New York: Council on Foreign Relations Press, 1988.

Luttwak, Edward N. *The Grand Strategy of the Roman Empire.* Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1976.

Maaga, Mary. *Hearing the Voices of Jonestown: Putting a Human Face on an American Tragedy.* Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1998.

Maalouf, Amin. *The Crusades through Arab Eyes.* Translated by Jon Rothschild. London: Al-Saqi Books, 1984.

Macartney, C.A. *National States and National Minorities.* London: Oxford University Press, 1934.

MacGregor, Neil. *A History of the Word in 100 Objects*. London; New York: Allen Lane, 2001.

MacMullen, Ramsay. *Christianizing the Roman Empire, AD 100-400*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1984.

________. *The Second Church: Popular Christianity A.D. 200-400*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009. (Writings from the Greco-Roman World Supplements; 1)

The Mahabharata, Vol. 3: Book 4: The Book of Virata; Book 5: The Book of the Effort. Translated and edited by J. A. B. van Buitenen. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978.

The Mahabharata. An Abridged Translation by John D. Smith. London: Penguin, 2009.

Maltby, William S. *The Reign of Charles V*. New York: Palgrave, 2002.

Mansi, J. D. *Sacrorum Consiliorum nova et amplissima collection*. Paris; Leipzig: H. Welter, 1903.

Marius, Richard. *Martin Luther: The Christian between God and Death*. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University, 1999.

Marsden, George M. *Fundamentalism and American Culture*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1980.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1994.

________ and ________ (eds.). *Fundamentalism and the State*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993.

________ and ________ (eds.). *Fundamentalisms and Society Reclaiming the Sciences the Family and Education*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1993.

________ and ________ (eds.). *Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1991.

Maspero, Henri. *China in Antiquity*. Translated by Frank A Kiernan Jr. nd ed. Folkestone: University of Massachusetts Press, 1978.

Mastnak, Tomaz. *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order*. Berkeley, CA; London: University of California, 2002.

Mattern, Susan P. *Rome and the Enemy: Imperial Strategy in the Principate*. Berkeley, CA: University of California Press, 1999.

Matthews, Shelly and E. Leigh Gibson (eds.). *Violence in the New Testament*. New York; London: T and T Clark, 2005.

Mawdudi, Abul Ala. *The Islamic Way of Life*. Lahore: Markazi Maktaba Islami, 1979.

May, Henry F. *The Enlightenment in America*. New York: Oxford University Press, 1976.

McAdams, Robert. *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. New York: World Publishing Co., 1973.

McDermott, Timothy. *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It*. New York: Harper Perennial, 2005.

McGrath, Alister. *The Twilight of Atheism: The Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. London; New York: Doubleday, 2006.

McKeon, Richard (ed.). *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.

McKitterick, Rosamund. *The Frankish Kingdoms under the Carolingians, 751-987*. London; New York: Longman, 1983.

McNeill, William H. *Plagues and People*. London: Penguin Books, 1994.

________. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society Since A.D. 1000*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

McPherson, James M. *For Cause and Comrades: Why Men Fought in the Civil War*. New York: Oxford University Press, 1997.

McWhiney, Grady and Perry D. Jamieson. *Attack and Die: The Civil War, Military Tactics, and Southern Heritage*. Montgomery, AL: University of Alabama Press, 1982.

Mein, Andrew. *Ezekiel and the Ethics of Exile*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Mellaart, James. *Neolithic of the Near East*. New York: Scribner's Sons, 1975.

Mencius. Translated by D. C. Lau. London: Penguin Books, 1975.

Mendenhall, George W. *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University, 1973.

Mentzer, Raymond A. *Heresy Proceedings in Languedoc, 1500-1560*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1984.

Mergui, Raphael and Philippe Simonnot. *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*. London: Saqi Books, 1987

Merton, Thomas. *Faith and Violence*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1968.

The Message of the Quran. Translated and explained by Muhammad Asad. Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980.

Meyndorff, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York; London: Fordham University Press, 1975.

Michelet, Jules. *Historical View of the French Revolution from Its Earliest Indications to the Flight of the King in 1791*. Translated by C. Cooks. London: Forgotten Books, 1888.

Migne, Jacques-Paul (ed.). *Patrologia Graeca* (PG). Paris: Migne, 1857-1866. 161 vols.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism, Liberty, and Representational Government*. London: J. M. Dent; New York: E. P. Dutton, 1910.

Miller, Perry. *Errand into the Wilderness*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1956.

________. *Roger Williams: His Contribution to the American Tradition*. nd ed. New York: Atheneum, 1962.

Miller, Randall M.,Harry S. Stout, and Charles Reagan Wilson (eds.). *Religion and the American Civil War*. New York: Oxford University Press, 1998.

Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Politics in Palestine*. London; New York: I. B. Tauris, 1996.

Mitchell, Joshua. *Not by Reason Alone: History and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1993.

Mitchell, Richard P. *The Society of Muslim Brothers*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1969.

Mole, Marijan. *Culte, mythe, et cosmologie dans l'Iran ancient*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Moin, Baqir. *Khomeini: Life of the Ayatollah*. London: I. B. Tauris, 1999.

Momen, Moojan. *An Introduction to Shii Islam: The History and Doctrines of Twelver Shiism*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1985.

Monroe, Lauren A. *Josiah's Reform and the Dynamics of Defilement; Israelite Rites of Violence and the Making of a Biblical Text*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Montefiore, Claude G. and H. Loewe (eds.). *A Rabbinic Anthology*. New York: Schocken, 1974.

Monter, E. William. *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990. (Cambridge Studies in Early Modern History)

Moore, R. I. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

________. *Religious Outsiders and the Making of Americans*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1986.

Moorey, P. R. S. (ed.). *The Origins of Civilisation*. Oxford: Clarendon Press, 1979.

________ and P. J. Parr (eds.). *Archaeology in the Levant: Essays for Kathleen Kenyon*. Warminster, UK: Aris and Phillips, 1978.

More, Thomas. *A Dialogue Concerning Heresies*. Edited by Thomas M. C. Lawlor. New Haven, CT: Yale University Press, 1981.

________. *Utopia*. Latin Text and English Translation edited by George M. Logan and Robert M. Adams. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

Morgan, Edmund S. *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia*. New York: W. W. Norton and Company, 1975.

Morrison, Karl F. *Tradition and Authority in the Western Church, 300-1140*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Moss, Candida R. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. New York: HarperCollins, 2013.

________. *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Mo-Tzu: Basic Writings. Translated and edited by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 1963.

Mundy, John H. *Liberty and Political Power in Toulouse*. New York: Columbia University. Press, 1954.

Murphy, Andrew R. (ed.). *The Blackwell Companion to Religion and Violence*. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2011.

Musurillo, Herbert (trans.). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others. Edited and translated with an introduction and notes by Stephanie Dalley. Rev. ed. Oxford; New York: Oxford University Press, 1989.

Nadelson, Theodore. *Trained to Kill: Soldiers at War*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.

Nanamoli, Bhikkhu (ed.). *The Life of the Buddha, According to the Pali Canon*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1992.

Neff, John U. *War and Human Progress: An Essay on the Rise of Industrial Civilization*. New York: Harvard University Press, 1950.

Newton, Huey P. *Revolutionary Suicide*. New York: Harcourt Brace, 1973.

Nestorius. *Bazaar of Heracleides*. Translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes and Appendices by G. R. Driver and Leonard Hodgson. Oxford: Clarendon Press, 1925.

Nicene and Post Nicene Fathers (NPNF). Translated and edited by Alexander Roberts and James Donaldson. Edinburgh: T and T Clark, 1885. 14 vols.

Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.

________. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1963.

Niditch, Susan. *War in the Hebrew Bible: A Study of the Ethic of Violence*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1993.

Noll, Mark A. *The Old Religion in a New World: The History of North American Christianity*. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2002.

________. (ed.). *Religion and American Politics: From the Colonial Period to the 1980s*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1990.

Norman Gottwald, *The Hebrew Bible in Its Social World and in Ours*. Atlanta: Scholars Press, 1993.

________. *The Politics of Ancient Israel*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001.

________. (ed.). *The Bible of Liberation: Political and Social Hermeneutics*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1983.

Numbers, Ronald L. *The Creationists: The Evolution Scientific Creationism*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1992.

O'Connell, Joseph T. (ed.). *Sikh History and Religion in the Twentieth Century*. Toronto: University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1988.

O'Connell, Robert L. *Of Arms and Men: A History of War, Weapons and Aggression*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1989.

________. *Ride of the Second Horseman: The Birth and Death of War*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.

Oldenberg, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. Translated from the German by William Hoey. London: Williams and Norgate, 1882.

Oldenbourg, Zoé. *Le Bûcher de Montségur*. Paris: Galimard/Folio, 1959.

Olivelle, Patrick (ed.). *Asoka, in History and Historical Memory*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2009.

Oliver, Anne Marie and Paul F. Steinberg. *The Road to Martyrs' Square: A Journey to the World of the Suicide Bomber*. Oxford: Oxford University Press, 2005

Ollenburger, Ben C. *Zion, City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*. Sheffield, UK: JSOT Press, 1987.

Oppenheim, A. Leo. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Completed by Erica Reiner. Rev. ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1977.

Optatus: Against the Donatists. Translated by Mark Edwards. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 1988.

Ortega y Gasset, J. *Meditations on Hunting*. New York: Scribner's, 1985.

Ozment, Steven. *The Reformation of the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-Century Germany and Switzerland*. New Haven, CT: Yale University Press, 1975.

Paine, Thomas. *Common Sense and the Crisis*. New York: Penguin Books, 1975.

Palladius. *Dialogue on the Life of John Chrysostom*. Edited and translated by Robert T. Meyer. New York: Newman Press, 1985.

Panikkar, Raimundo. *The Trinity and the Religious Experience of Man*. Maryknoll, NY: Orbis, 1973.

Pape, Robert. *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*. New York: Random House, 2005.

Pareek, Radhey Shyam. *Contribution of Arya Samaj in the Making of Modern India, 1875-1947*. New Delhi: Sarvadeshik Arya Pratinidhi Sabha, 1973.

Parker, Geoffrey. *The Thirty Years' War*. London: Routledge Press, 1984.

Parsons, Timothy H. *The Rule of Empires: Those Who Built Them, Those Who Endured Them, and Why They Always Fail*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Partner, Peter. *God of Battles: Holy Wars of Christianity and Islam*. London: HarperCollins, 1997.

Patlagean, Evelyne. *Pauureté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*. Paris; La Haye, Mouton, 1977.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1971. 5 vols.
Vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition.*
Vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700).*
Vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600-1300).*
Vol. 4: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700).*
Vol. 5: *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700).*

Pesteria, Carla Garden. *Protestant Empire: Religion and the Making of the British Atlantic World.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 2004.

Peters, Frank E. *The Distant Shrine: The Islamic Centuries in Jerusalem*. New York: AMS Press, 1993.

Peterson, Derek and Darren Walhof (eds.). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press, 2002.

Phillips, Kevin. *The Cousins' Wars: Religious Politics and the Triumph of Anglo-America*. New York: Basic Books, 1999.

Philo. *On the Embassy to Gaius*. Translated by E. H. Colson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962. (Loeb Classical Library)

Pirenne, Henri. *Economic and Social History of Medieval Europe*. Translated by Ivy E. Clegg. New York: Doubleday, 1956.

________. *Medieval Cities: Their Origins and the Reuiual of Trade*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1946.

Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia. Translated and introduced by Nancy K. Sandars. London: Penguin, 1971.

Polgar, Steven (ed.). *Population, Ecology, and Social Evolution*. The Hague; Paris: Mouton, 1975.

Poliskensky, J. V. *War and Society in Europe, 1618-1848*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978.

Porter, Jene M. (ed.). *Luther: Selected Political Writings*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2003.

Postgate, J. Nicholas. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. London: Routledge, 1992.

Prawer, Joshua. *The Latin Kingdom in Jerusalem: European Colonialism in the Middle Ages*. London: Littlehampton Book Services, 1972.

Preston, Andrew. *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. New York; Toronto: Alfred Knopf, 2012.

Pritchard, James B. (ed.). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Puett, Michael J. *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge, MA; London: Harvard University Asia Center, 2002.

Puppi, Lionello. *Torment in Art: Pain, Violence, and Martyrdom*. New York: Rizzoli, 1991.

Purchas, Samuel. *Hakluytus Posthumous, or Purchas His Pilgrim*. Glasgow: MacLehose, 1905-1906. 3 vols.

The Quest of the Holy Grail. Translated and edited by Pauline M. Matarasso. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1969.

The Qur'an: A New Translation. Translated by M.A. S. Abdel Haleem. Oxford: Clarendon Press, 2004.

Radcliffe, Alfred R. *The Andaman Islanders*. New York: Freepress, 1948.

Raitt, Jill, Bernard McGinn and John Meyendorff (eds.). *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad, 1987.

Ravitsky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Translated by Michael Swirsky and Jonathan Chapman. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Reich, Walter (ed.). *The Origins of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies, States of Mind*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

Renfrew, Colin. *The Quest for Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate*. London; New York: Oxford University Press, 2001.

Renou, Louis. *Religions of Ancient India*. London: Athlone Press, 1953.

Richardson, H. G. *The English Jewry under the Angevin Kings*. London; New York: Humanities Press, 1960.

Rieff, David. *Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West*. New York: Simon and Schuster, 1995.

Riley-Smith, Jonathan. *The First Crusade and the Idea of Crusading*. London; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986.

________ and Louise Riley-Smith. *The Crusades: Idea and Reality, 1095-1274*. London: Arnold, 1981. (Documents of Medieval History; 4)

Rindos, David. *The Origins of Agriculture: An Evolutionary* Perspective. Orlando, FL: Academic Press, 1984.

Rives, James B. *Religion in the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, 2007.

Robert the Monk. *Historia Iherosolimitana*. Paris: [s. n.], 1846.

Robinson, Glenn E. *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.

Romer, John. *People of the Nile: Everyday Life in Ancient Egypt*. New York: Crown, 1982.

Ropp, Theodore. *War in the Modem World*. Durham, NC: Duke University Press, 1959.

Roth, Norman. *Conversos, Inquisition, and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison, Wis.K University of Wisconsin Press, 1995.

Rousseau, Jean-Jacques. *Politics and the Arts, Letter to M. D'Alembert on the Theatre*. Translated by Allan Bloom. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1960.

________. *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Edited by Victor Gourevitch. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997. (Cambridge Texts in the History of Political Thought; v. 2)

Rufinus of Aquileia. *The Church History of Rufinus of Aquileia*. Translated by Philip R. Amidon. Oxford: Oxford University Press, 1997.

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1954. 3 vols.

Ruthven, Malise. *A Fury for God: The Islamist Attack on America*. London: Granta, 2002.

Sadat, Anwar. *Revolt on the Nile*. New York: John Day Company, 1957.

Sageman, Marc. *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty - First Century*. Philadelphia: PA: University of Pennsylvania Press, 2008.

________. *Understanding Terror Networks*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2004.

Saggs, H. W. F. *The Might That Was Assyria*. London: Sidgwick and Jackson, 1984.

Salmon, J. H. M. *Society in Crisis: France in the Sixteenth Century*. New York: St. Martin Press, 1975.

________ (ed.) *The French Wars of Religion: How Important Were Religious Factors?*. Lexington, MA: Heath, 1967.

The Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation. Translated with Introduction and Notes by Patrick Olivelle. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

Savarkar, Vinayak Damdar. *Hindutva*. Bombay: S. S. Savarkar, 1969.

Sawyer, Ralph D. *The Military Classics of Ancient China*. Boulder, CO: Westview Press, 1993.

Sayyid, Bobby. *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: New York: Zed Books, 1997.

Schafer, Boyd C. *Nationalism, Myth and Reality*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1952.

Schauwecker, Franz. *The Fiery Way*. Translated by Thonald Holland. London; Toronto: J. M. Dent and Sons 1929.

Schein, Seth L. *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley, CA; London: University of California Press, 1984.

Schneider, Tammi J. *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*. Grand Rapids, MI; Cambridge, UK: Eerdmans, 2011.

Schniedewind, William M. *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2004.

Schorske, Carl E. *German Social Democracy, 1905-1917: The Development of the Great Schism*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1955. (Harvard Historical Studies)

Schumpeter, Joseph A. *Imperialism and Social Classes: Two Essays*. Introduction by Bert Hoselitz; translated by Heinz Norden. New York: Meridian Books, 1955.

Schwartz, Benjamin L. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA; London: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

Schwartz, Regina. *The Curse of Cain: The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

Secher, Reynald. *Le Génocide franco-français: La Vendée-vengé*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Segal, Alan F. *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1990.

Segev, Tom. *The Seventh Million: The Israelis and the Holocaust*. Translated by Haim Watzman. New York: Hill and Wang, 1991.

Sells, Michael A. *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia*. Berkeley, CA: University of California Press, 1996. (Comparative Studies in Religion and Society)

Sen, Amartya. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. London; New York: W.W. Norton, 2006.

Shea, William M. and Peter A. Huff (eds.). *Knowledge and Belief in America: Enlightenment Traditions and Modern Religious Thought*. New York: Cambridge University Press, 1995.

Shehad, Anthony. *Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New Politics of Islam*. Boulder, CO: Westview Press, 2001.

Shennon, J. H. *The Origins of the Modern European State, 1450-1725*. London: Hutchinson, 1974.

Sherwin-White, Adrian N. *Roman Law and Roman Society in the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 1963.

Sick, Gary. *All Fall Down: America's Fateful Encounter with Iran*. London: I. B. Tauris, 1985.

Singh, Patwant. *The Sikhs*. New York: Random House, 1999.

Sivan, Emmanuel. *Arab Historiography of the Crusades*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1973.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1978. 2 vols.
Vol. 1: *The Renaissance*.
Vol. 2: *The Age of Reformation*.

Smith, Antony. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Smith, Brian K. *Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1989.

Smith, D. Howard. *Chinese Religions*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1968.

Smith, Huston. *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*. San Francisco: Harper, 1991.

Smith, Jonathan Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1982.

________. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1978.

Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. New York; London: Doubleday, 1990.

________. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. New York; London: Oxford University Press, 2001.

Smith, Wilfred Cantwell. *Belief in History*. Charlottesville, VA: University Press of Virginia, 1985.

________. *Faith and Belief*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987.

________. *Islam in Modern History*. Princeton, NJ; London: Princeton University Press, 1957.

________. *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*. New York: Macmillan, 1962.

________. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. London: SCM Press, 1993.

The Song of Roland. Translated by Dorothy L. Sayers. Harmondsworth, UK: Penguin Books, 1957.

Southern, Richard W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1967.

________. *Western Society and the Church and the Middle Ages*. New York: Penguin, 1970.

Spear, Percival. *India*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1961.

Sperling, David. *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*. New York; London: New York University Press, 1998.

Spierenberg, Philip. *The Spectacle of Suffering: Executions and the Evolution of Repression: From a Pre-Industrial Metropolis to the European Experience*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1984.

Sprinzak, Ehud. *The Ascendance of Israel's Far Right*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1991.

Stannard, David. *American Holocaust: The Conquest of the New World*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

Steevans, George W. *With Kitchener to Khartoum*. London: William Blackwood and Sons, 1898.

Steiner, George. *In Bluebeard's Castle: Some Notes towards the Redefinition of Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 1971.

Le Strange, Guy. *Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD 650 to 1500*. London: Committee of the Palestine Exploration, 1890.

Sun, Tzu. *The Art of War: Complete Texts and Commentaries*. Translated by Thomas Cleary. Boston, MA; London: Shambhala Publications, 1988.

Szasz, Ferenc Morton. *The Divided Mind of Protestant America, 1880-1930*. University, Ala: University of Alabama Press, 1982.

Tacitus. *Agricola*. Translated by M. Hutton, and W. Peterson; revised by R. M. Ogilvie, E. H. Warmington and Michael Winterbottom. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914. (Loeb Classical Library)

Taheri, Amir. *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution*. London: Hutchinson, 1985.

Thapar, Romila. *Early India: From the Origins to AD 1300*. Berkeley, CA: University of California Press, 2002.

________ (trans.). *Asoka and the Decline of the Mauryas*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Theissen, Gerd. *The First Followers of Jesus: A Sociological Analysis of the Earliest Christians*. Translated by John Bowden. London: SCM Press, 1978.

________. *The Miracle Stories: Early Christian Tradition*. Philadelphia: Fortress, 1982.

Thompson, James Westfall. *Economic and Social History of the Middle Ages (300-1300)*. New York: Century, 1928.

________. *The Wars of Religion in France, 1559-1576: The Huguenots, Catherine de Medici, Philip II*. nd ed. New York: F. Ungar 1957.

Tibi, Bassam. *Arab Nationalism: A Critical Inquiry*. Translated by Marion Farouk Slugett and Peter Slugett. nd ed. London; New York: St. Martin's Press, 1990.

________. *The Crisis of Political Islam: A Pre-Industrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1988.

Tierney, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050-1300*. Toronto: University of Toronto Press, 1988. (Medieval Academy Reprints for Teaching; 21)

Al-Tirmidhi, Muhammad bin Isa. *Al-Jami' al-Sahih*. edited by Abd al-Wahhab Abd al-Latif. Beirut: Dar al- Fikr, [n. d.]. 5 vols.

Tracy, James D. *Charles V, Impresario of War: Campaign Strategy, International Finance, and Domestic Politics*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2002.

Tuck, Richard. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Turc, Nicholas. *Chronique d'Egypte, 1798-1804*. Edited and translated by Gaston Wait. Cairo: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1950.

Tu, Wei-ming. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany, NY: State University of New York Press, 1985.

Two Lives of Charlemagne. Translated by Lewis Thorpe. Harmondsworth, UK: Penguin, 1969.

Tyerman, Christopher. *England and the Crusades, 1095-1588*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Upanisads. Translated and edited by Patrick Olivelle. Oxford; New York: Oxford University Press, 1996.

Veblen, Thorstein. *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1973.

Vernant, Jean-Pierre. *Myth and Society in Ancient Greece*. Translated by Janet Lloyd. 3rd ed. New York: Zone Book, 1996.

Vogts, Alfred. *History of Militarism: Civilian and Military*. Rev. ed. New York: Free Press, 1959.

Vries, Henk de (ed.). *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, 2008.

Wallace, Anthony F. C. *Jefferson and the Indians: The Tragic Fate of the First Americans*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1999.

Wallace-Hadrill, J. M. *The Frankish Church*. Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, 1983. (History of the Christian Church)

Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.

________. *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953.

________. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956

________. *Muhammad's Mecca: History of the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

Weber, Max. *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale. Glencoe, IL: Free Press, 1951.

________. *The Theory of Social and Economic Organization*. Translated by A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Free Press, 1947.

Weigley, Russell. *The Age of Battles: The Quest for Decisive Warfare from Breitenfeld Waterloo*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991.

Weinfeld, Moshe. *Deuteronomy and the Deuteronomic School*. Oxford: Clarendon Press, 1972.

________. *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*. Minneapolis, MN: Fortress Press; Jerusalem: Magnes, 1995.

Welch, Claude E. (Jr.). *Political Modernization*. Belmont, CA: Wadsworth, 1971.

Welch, Holmes. *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*. London: Methuen, 1958.

Wellman, James K. Jr. (ed.). *Belief and Bloodshed: Religion and Violence Across Time and Tradition*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007.

Wenke, K. J. *Patterns of Prehistory: Humankind's First Three Million Years*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.

Wensinck, Jan. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden: E. J. Brill, 1992. 5 vols.

Wessinger, Catherine. *How the Millennium Comes Violently: Jonestown to Heaven's Gate*. New York: Seven Bridges Press, 2000.

________ (ed.). *Millennialism, Persecution, and Violence: Historical Circumstances*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986.

Whitaker, Jarrod L. *Strong Arms and Drinking Strength: Masculinity Violence, and the Body in Ancient India*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Whittaker, D. J. (ed.). *The Terrorist Reader*. London: Routledge, 2001.

Wilkinson, Paul. *Terrorism Versus Democracy: The Liberal State Response*. London: Taylor and Francis 2001.

Williamson, G. A. (trans.). *Josephus: The Jewish War*. Harmondsworth, UK: Penguin, 1959.

Wilson, E. O. *On Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

Wirt, Sherwood Eliot (ed.). *Spiritual Awakening: Classic Writings of the Eighteenth-Century Devotios to Inspire and Help the Twentieth-Century Reader*. Tring, UK: Lion, 1988.

Witkop, Philipp (ed.). *Kriegsbriefe gefallener Studenten*. Munich: Georg Müller, 1936

Wittfogel, Karl A. *Oriental Despotism: A Comparatiue Study of Total Power*. New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston, MA: Little, Brown, 1960.

World Council of Churches. *Violence, Nonviolence and the Struggle for Social Justice*. Geneva: The Council, 1972.

Wright, Lawrence. *The Looming Tower: Al - Qaeda's Road to 9/11*. New York: Alfred A. Knopf, 2006.

Wright, Louis B. *Religion and Empire: The Alliance between Piety and Commerce in English Expansion, 1558-1625*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1943.

Wright, Quincy. *A Study of Warfare*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1942. 2 vols.

Xinzhong, Yao. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

Xunzi: Basic Writings. Translated by Burton Watson. New York: Columbia University Press, 2003.

Yadin, Yigal. *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study*. Translated from the Hebrew by M. Pearlman. New York: McGraw-Hill, 1963. 2 vols.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza and Other Heretics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989. 2 vols.
Vol. 1: *The Marrano of Reason*
Vol. 2: *The Adventures of Immanence*.

Yu-lan, Fung. *A Short History of Chinese Philosophy*. Translated by Derk Bodde. New York: Princeton University Press, 1978.

Zaehner, Robert Charles. *Hinduism*. London; New York; Toronto: Oxford University Press, 1962.

Zinn, Howard. *A People's History of the United States: From 1492 to the Present*. 2nd ed. London; New York: Harper Collins, 1996.

Zuckmayer, Carl. *Pro Domo*. Stockholm: Bermann-Fischer, 1938.

Zweig, Stefan. *The World of Yesterday: An Autobiography*. Translated by Anthea Bell. New York: Cassell and Company, 1945.

Periodicals

Bashear, Suliman. "Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars." *Journal of the Royal Asiatic Society:* vol. 1, no. 2, July 1991.

Berchant, Heinz. "The Date of the Buddha Reconsidered." *Indologia Taurinensim*: vol. 10 [n. d.].

Blake, E. O. "The Formation of the "Crusade Idea"." *Journal of Ecclesiastical History:* vol. 21, no. 1, 1970.

Boyce, Mary. "Priests, Cattle and Men." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 50, no. 3, 1987.

Broca, Paul. "Anatomie comparee des circonvolutions cérébrales: Le Grand lobe limbique." *Revue d'anthropologie*: vol. 1, 1868.

Brown, Peter. "Religious Coercion in the Later Roman Empire: The Case of North Africa." *History*: vol. 48, no. 164, October 1963.

________. "Religious Dissent in the Later Roman Empire: The Case of North Africa." *History*: vol. 46, no. 157, June 1961.

________. "The Rise of the Holy Man in Late Antiquity." *Journal of Roman Studies*: vol. 61, 1971.

Colby, Elbridge. "How to Fight Savage Tribes." *American Journal of International Law*: vol. 2, no. 2, 1927.

Cowdrey, H. E. J. "The Peace and the Truce of God in the Eleventh Century." *Past and Present:* vol. 46, no. 1, 1970.

Coy, Edward. "Iraqis Put Contempt for Troops on Display." *Washington Post:* 12/6/2005.

Dagli, Caner K. "The Phony Islam of IS." *Atlantic*: 27/2/2015.

Davis, Natalie Zemon. "The Rites of Violence: Religious Riot in Sixteenth Century France." *Past and Present*: no. 59, May 1973.

Euben, Roxanne. "Killing (for) Politics: Jihad, Martyrdom, Political Action." *Political Theory*: vol. 30, no. 1, February 2002.

Fatoric, Clement. "The Anti-Catholic Roots of Libiral and Republican Conception of Freedom in English Political Thought." *Journal of the History of Ideas*: vol. 66, no. 1, January 2005.

Friedman, Thomas L. "Allies." *New York Times*: 7/6/1995.

Furness, Hannah. "BBC 1 Breached Ofcom Rules after ISIS Jihadist Compared "Quite Fun" Murder with Playing "Call of Duty"." *Daily Telegraph:* 10/11/2014.

Gandhi, Mahatma. "My Mission." *Young India:* 3 April 1924.

Gray, John. "ISIS: An Apocalyptic Cult Carving a Place in the Modern World." *Guardian*: 26/8/2014.

El-Guindy, Fedwa. "The Killing of Sadat and After: A Current Assessment of Egypt's Islamic Movement." *Middle East Insight*: vol. 2, no. 5, January-February 1982.

Hassan, Mehdi. "How Islamic is Islamic State?." *New Statesman:* 10 March 2015.

________. "What the Jihadis Who Bought "Islam for Dummies" on Amazon Tell Us about Radicalization." *Huffington Post*: 20/10/2014.

Heck, Paul L. "Jihad Revisited." *Journal of Religious Ethics:* vol. 32, no. 1, March 2004.

Herrenschmidt, Clarisse. "Désignations de l'empire et concepts politiques de Darius 1er d'après inscriptions en vieux perse." *Studia Iranica:* vol. 5, no. 1, 1976.

Hoffner, H. "History and the Historians of the Ancient Near East: The Hittites." *Orientalia*: vol. 49, 1980.

Holt, Mack P. "Putting Religion Back into the Wars of Religion." *French Historical Studies*: vol. 18, no. 2, Autumn 1993.

Hutt, Maurice. "The Role of the Curés in the Estates General of 1789." *Journal of Ecclesiastical History*: vol. 6, 1955.

Kantorowicz, Ernst K. "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought." *American Historical Review:* vol. 56, no. 3, 1951.

Kerr, Ronald Dale. "Why Should You Be So Furious?: The Violence of the Pequot War." *Journal of American History*: vol. 85, no. 3, December 1998.

Kydd, Andrew H. and Barbara F. Walter. "The Stratagems of Terrorism." *International Security*: vol. 31, no. 1, Summer 2006.

Lewis, Bernard. "The Roots of Muslim Rage." *Atlantic Monthly*: 2 September 1990.

Mason, Steve. "Was Josephus a Pharisee?: A Re-Examination of the Life, 10-12." *Journal of Jewish Studies*: vol. 40, no. 1, 1989.

Mawdudi, Abul Ala. "How to Establish Islamic Order in the Country." *Universal Message:* May 1983.

________. "Islamic Government." *Asia*: vol. 20, September 1981.

Mir, Hamid. "Osama Claims He Has Nukes: If US Uses N. Arms It Will Get the Same Response." *Dawn* (Internet Edition): 10 November 2001.

Mir, Mustansire. "Some Features of Mawdudi's Tafhim al-Quran." *American Journal of Islamic Social Sciences*: vol. 2, no. 2, 1985.

Nicholls, David "The Theatre of Martyrdom in the French Reformation." *Past and Present*: vol. 121, no. 1, 1998.

North, Jonathan. "General Hocte and Counterinsurgency." *Journal of Military History:* vol. 67, no. 2, 2003.

Oppenheim, A. Leo. "Trade in the Ancient Near East." *International Congress of Economic History*: vol. 5, 1976.

Pape, Robert. "Dying to Kill Us." *New York Times:* 2/9/2003.

Petitfrere, Claude. "The Origins of the Civil War in the Vendee." *French History*: vol. 2, no. 2, 1988.

Purdy, Matthew and Lowell Bergman. "Where the Trail Led: Between Evidence and Suspicion; Unclear Danger: Inside the Lackawanna Terror Case." *New York Times:* 12/10/2003.

Reinberg, Virginia. "Liturgy and Laity in Late Medieval and Reformation France." *Sixteenth Century Journal:* vol. 23, Autumn 1992.

Renna, Thomas J. "Kingship in the Disputatio inter clericum et militem." *Speculum:* vol. 48, no. 4, October 1973.

Renou, Louis. "Sur la Notion de "brahman"." *Journal Asiatique*: vol. 237, 1949.

Rives, James B. "The Decree of Decius and the Religion of Empire." *Journal of Roman Studies:* vol. 89, 1999.

Rose, Jacqueline. "Deadly Embrace." *London Review of Books:* 4 November 2004.

Shah, Naureen. "Time for the Truth About "Targeted Killings"." *Guardian:* 22/10/2013.

Sigal, P. A. "Et les marcheurs de Dieu prirent leurs armes." *L'histoire*: vol. 47, 1982.

Sivan, Emmanuel. "Genèse de contre-croisade: un traité damasquin de début du XIIè siècle." *Journal Asiatique*: vol. 254, 1966.

Slim, Hugo. "Why Protect Civilians?: Innocence, Immunity and Enmity in War." *International Affairs*: vol. 79, no. 3, 2003.

Sperling, David. "Joshua 24 Re-examined." *Hebrew Union College Annual:* vol. 58, 1987.

Srivastava, Sushil. "The Ayodhya Controversy: A Third Dimension." *Probe India*: January 1988.

Sullivan, Andrew. "This Is a Religious War." *New York Times Magazine*: 7 October 2001.

Ur Rehman, Rafiq. "Please Tell Me, Mr. President, Why a US Drone Assassinated My Mother." *Guardian:* 25/10/1013.

Ussishkin, David. "King Solomon's Palaces." *Biblical Archaeologist*: vol. 36, no. 3, September 1973.

Conferences

The Proceedings of the Hague Peace Conference. London: Oxford University Press, 1920.